

PR. DR. MARIN D. CIULEI

ANTROPOLOGIE PATRISTICĂ



EDITURA SIRONA

1999

PR. DR. MARIAN D. CIULEI

**ÎNVĂȚĂȚURA DESPRE
SUFLET ȘI TRUP
ÎN
ANTROPOLOGIA PATRISTICĂ
A SECOLULUI AL IV-LEA**

Tipărită cu binecuvântarea
Prea Sfințitului Episcop GALACTION
Episcopul Alexandriei și Teleormanului

Cuvânt înainte:

Pr. Prof. univ. Dr. Ștefan C. Alexe



1999

Tehnoredactare computerizată : sing. GUȚĂ PETCU

EDITURA SIRONA

ISBN 973 - 97914 - 2 - 5

CUVÂNT ÎNAINTE

Omul, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26, 27), a preocupat încă de la începuturi pe autorii creștini. Unul dintre apologeții greci, episcopul Teofil al Antiohiei, acorda omului o poziție cu totul deosebită așezându-l după persoanele Sfintei Treimi. "În al patrulea loc este omul, spunea el, ca să fie astfel Dumnezeu, Cuvânt, înțelepciune, om" (Către Autolic, II, 15). Cam în același timp, un alt apologet, Atenagora Atenianul, încerca să dezlege taina unirii sufletului cu trupul în perspectiva eshatologică. Dumnezeu a creat pe om din suflet nemuritor și din corp înzestrându-l cu minte și dându-i lege pentru a păstra și păzi lucrurile ce i-au fost încredințate, destinate unei vieți înțelepte și existențe raționale. Ce se întâmplă cu omul? Ce se întâmplă cu sufletul lui? Ce se întâmplă cu trupul lui după moarte? (**Despre învierea morților**, 18).

Raportul sufletului cu trupul, în viață și după moarte, conținutul noțiunilor de chip și de asemănare, în perspectiva soteriologică și eshatologică, au preocupat, fără îndoială, pe Sfinții Părinți și Scriitorii Bisericești din primele veacuri. Ei au căutat răspunsuri, din ce în ce mai limpezi, pe măsura dezvoltării literaturii patristice.

Până acum în literatura noastră teologică și patristică românească nu a fost elaborat un studiu de sinteză asupra antropologiei patristice. Este ceea ce a încercat să facă P.C. Pr. Prof. Dr. Marin D. Ciulei în lucrarea de față "**Învățătura despre suflet și trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea.**"

În **Introducere**, Părintele Ciulei arată perspectiva din care privește tema propusă și actualitatea acesteia din punct de vedere ortodox. Întoarcerea la izvoarele Sfintei Tradiții este cerută nu numai de păstrarea ortodoxiei noastre bimilenare, dar și de confuzia provocată de unele concepții antropologice bizare, cu privire la înțelegerea omului și a destinației sale. Rațiunile religios-morale și cele care țin de doctrina patristică sunt rezumate de autor în conceptul de **antropologie teonomă**, opus celui de autonomie

antropologică. Cu alte cuvinte se propune o antropologie teologică ce poate fi și teologie antropologică.

Lucrarea cuprinde șapte capitole, fiecare dintre ele având 4 sau 5 subdiviziuni, în felul următor: Cap. I, **Expunere succintă a antropologiei patristice din primele trei secole**, se referă mai ales la concepția despre om, suflet și trup în scrierile Părinților Apostolici și Apologeți. Următoarele capitole tratează învățătura despre suflet și trup la cei mai mari și profunzi teologi din secolul al patrulea: Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, scoțându-se în evidență specificul fiecărui autor. Ultimul capitol, intitulat: **Antropologia patristică a secolului al IV-lea ca premiză a dezvoltărilor teologico-antropologice ulterioare**, vrea să fie o bază a cercetărilor teologice după secolul al IV-lea.

Autorul tratează despre raportul dintre suflet și trup în toate capitolele, scoțând în relief specificul fiecărui autor patristic. Astfel, la Sfântul Atanasie antropologia este hristocentrică și soteriologică. Sfântul Grigorie de Nyssa, creatorul de fapt al antropologiei patristice insistă asupra omului ca legătură între inteligibil și sensibil, socotindu-l pe acesta drept cunună a creației. Omul a fost creat "pentru a fi părtaș al bunurilor dumnezeiești" (**Marele Cuvânt Catehetic V**). Pentru aceasta trebuia să aibă în firea sa ceva înrudit cu Creatorul său și astfel a fost înzestrat cu viață, cu cuvânt, cu înțelepciune, cu nemurire. A fost creat după "chipul" lui Dumnezeu, care este în înțelegerea Sfântului Grigorie de Nyssa, ansamblul elementelor care caracterizează Dumnezeirea, în primul rând inteligența și rațiunea, apoi independența și libertatea (Idem, 5, 7, 9).

Asemănarea cu Dumnezeu înseamnă ridicarea sufletului la Dumnezeu prin curăție, virtute, împlinirea voii lui Dumnezeu, fapte bune și ajutorul harului Sfântului Duh, până la unirea extatică a sufletului cu Dumnezeu prin iubire. Această stare de beatitudine, ultima treaptă a desăvârșirii, are două aspecte: pe de o parte, unirea cu Dumnezeu prin dragoste, devenind asemenea cu Dumnezeu și dumnezeu prin har, iar pe de alta, revărsarea acestei dragoste asupra semenilor spre a-i ridica și pe ei către Tatăl ceresc. Prin aceasta, Sfântul Grigorie de Nyssa dă orientare sufletului către Dumnezeu fără să-l desprindă nicidecum de comuniunea cu semenii, arătând prin aceasta că desăvârșirea este o lucrare sinergică a sufletului și a trupului.

Subliniem faptul că Părintele Ciulei, vorbind despre antropologia Fericitului Augustin, a surprins specificul acestui autor a cărui concepție despre om și destinul său este în opoziție cu învățătura Părinților răsăriteni. Fericitul Augustin preferă ipotezele sale, bazate uneori pe experiența sa personală, decât pe tradiția patristică răsăriteană. Potrivit acestei ipoteze, "Chipul lui Dumnezeu" nu se află în orice om, ci numai în cei aleși. Pe Augustin îl interesează numai sufletul, iar din suflet, numai rațiunea. În efortul de a-l combate pe ereticul Pelagiu, care spunea că voința omului nu s-a deteriorat prin păcatul lui Adam, Augustin afirmă monergismul, după care numai harul divin, fără colaborarea voinței omului, ne poate mântui. Legat de primația harului în actul mântuirii, la Fericitul Augustin se găsește determinismul absolut privitor la predestinație. Unii oameni sunt predestinați să se mântuiască, iar alții nu. Această concepție eterodoxă, care face din Dumnezeu o Persoană arbitrară, a contribuit ca Biserica Ortodoxă să-l socotească pe Augustin numai fericit și nu sfânt, fără a-i contesta meritele sale excepționale în diferite compartimente ale teologiei.

În **Concluzii**, autorul subliniază încă odată ideile specifice Părinților studiați, cu privire la suflet și trup, scoțând în evidență persoana umană în perspectiva unirii ei cu Dumnezeu și cu semenii. Este o trăire teocentrică pentru că atunci când trăiește în și prin Dumnezeu, crește valoric în veșnicie, iar atunci când neagă pe Dumnezeu, Creatorul său, se neagă pe sine.

Lucrarea de față atrage prin bogăția informației, prin stilul cu mireasmă filocalică, prin noutatea investigației, prin răspunsul ortodox – patristic dat unor concepții, mai noi sau mai vechi, fanteziste, cu privire la om. Este o lucrare ziditoare de suflet care reușește, într-o măsură considerabilă, să răspundă prin Părinții Bisericii studiați, nedumeririi Proorocului David: "Ce este omul că-Ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu slavă și cu cinste l-ai încununat pe el" (Ps. 8, 4-5). Sfântul Macarie Egipteanul ne oferă un răspuns la legătura tainică a omului cu Dumnezeu când afirmă că "după cum Dumnezeu a creat cerul și pământul pentru ca omul să-l locuiască, tot așa El a creat trupul și sufletul omului ca să fie locuința Sa, ca să locuiască și să se odihnească în trup, ca în propria Lui casă, având mireasă frumoasă și preaiubită sufletul, cel făcut după Chipul

Său" (Omilia a XLIX-a, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, colecția "Părinți și Scriitori Bisericești", 34, p. 280).

Felicitând pe P.C. Pr. Prof. Dr. Marin Ciulei pentru această frumoasă contribuție la cunoașterea antropologiei Sfinților Părinți, o recomandăm tuturor iubitorilor de literatură patristică, spre citire, învățătură și folos sufletesc.

Pr. Prof. Dr. Ștefan C. Alexe
Facultatea de Teologie Ortodoxă București

I. PRESCURTĂRI

- A. B. - Altarul Banatului (revistă)
- C. C. G. - *Corpus Christianorum. Series Graeca* (Turnhout: Louvain 1977)
- C.S.E.L. - *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1866 sq.
- C. C. L. - *Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnhout, 1953)
- D.E.C.A. - *Dictionnaire encyclopedique du Christianisme Ancien*, adaptation français sous la direction de François Vial des deux premiers volumes du "Dizionario patristico e di antichità cristiane", 3 vol., édité sous la direction de Angelo di Bernardino, éd. Mariëtti, 1983; ont paru en français A-F et G-Z, Cerf, Paris 1990, XXXII - 2641 p. + 18 cartes géographiques.
- D. S. - *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1932
- D. Th. C. - A. Vacant, E. Magenot, A. Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903-1950
- D. T. O. - Ion Bria, *Dictionar de Teologie Ortodoxă, A-Z*, ediția a II-a revizuită și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994
- E. I. B. - Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București
- G. B. - Glasul Bisericii, București (revistă)
- KITTEL - *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1930 sq.
- Lexicon - *A Pastric Greek Lexikon*, ed. De G. W. H. Lampe Oxford Clarendon Press, Oxford 1961, 1978 (ed. a II-a)
- M. M. S. - Mitropolia Moldovei și Sucevei (revistă)
- M. O. - Mitropolia Olteniei (revistă)
- O. - Ortodoxia (revistă)
- P. G. - J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris 1844-1866
- P. L. - J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844-1866
- P. S. B. - Părinți și Scriitori Bisericești, col. fondată de

Patriarhul Iustin și editată de Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979 sq.

- R. S. R. - Recherches de Science Religieuse, Paris 1910, sqq.
S. C. - Sources chrétiennes, col. fondée par Henri de Lubac et Jean Daniélou, éditée de Cerf, Paris-Lyon 1941, sqq.
S. T. - Studii Teologice (revistă)
V. Chr. - Vigiliae Christianae, Amsterdam

II. ALTE PRESCURTĂRI

art.	=	articolul
cap.	=	capitolul
col.	=	colecția..., coloana...
ed.	=	editor..., ediția...
Ed.	=	Editura
f. a.	=	fără an
introd.	=	introducere
n. n.	=	nota noastră
part.	=	partea...
trad.	=	traducere
vol.	=	volum

INTRODUCERE

1. Antropologie teologică.

Antropologia patristică se ocupă cu originea și poziția excepțională a omului în cadrul creației, cu structura ființei umane și scopul său final. Spre deosebire de cea profană pune în evidență transcendența omului în raport cu creația, cercetându-l în perspectiva comuniunii lui cu Dumnezeu Creatorul său și cu semenii.

În cunoașterea adevărului despre om, teologul pe lângă rezultatele științelor naturale, folosește în mod deosebit tezaurul de cunoștințe al Revelației.

"Fundamentându-se pe modul în care Dumnezeu s-a descoperit și pe modul în care s-a înțeles această descoperire, umanismul creștin se fundamentează pe teologie, nu invers. Sfinții Părinți au fost sensibili la modul în care se teologhisea, tocmai pentru faptul că numai o concepție sănătoasă despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui în lume putea asigura o înțelegere viabilă a omului și a sensului vieții acestuia" ¹.

Creat "după Chipul" lui Dumnezeu (Fac. I. 26), omul este stabilit într-o relație antropologică specifică cu Creatorul, de la începutul existenței sale. Având o fire "compusă" din trup muritor și suflet nemuritor, aduse în existență în mod simultan și menite să rămână inseparabile (Fac. 2, 7), persoana umană nu se reduce totuși la ele. Fără suflul de viață divină (nephesh, ebr.) omul nu ființează ca atare (Fac. 3, 19; Ps. 103, 30).

"Nivelul la care se pune problema persoanei umane îl depășește deci și pe cel al ontologiei, așa cum se înțelege ea în mod obișnuit. E vorba de o metaontologie pe care numai Dumnezeu singur o poate cunoaște" ².

Cu alte cuvinte, omul nu se poate defini în originea și vocația sa ultimă decât în relația cu Dumnezeu. Deoarece "structura deiformă a omului face imposibilă orice soluționare autonomă a destinului

uman" ³ Altfel omul rămâne o enigmă insondabilă, un mister, un "αἰνόστονος" (necunoscut) cum avertizase Filon ⁴.

Înțelegerea profundă a Sfinților Părinți arată că omul ca ipostas, prezintă un aspect deosebit: prin și în comuniune, "Chipul" afirmă identitatea și particularitatea sa proprie. Astfel "chipul" este orizontul în care se descoperă adevărul despre ființă nu ca simplă natură, subiect de individualizare și combinare, ci ca chip *unic* (εἰκόν) al totalității și "catolicității" ființei ⁵.

Antropologia Părinților este teologică. "Îndrăzneată și sistematică această antropologie are printre altele, meritul de a fi impus filosofiei, unitatea omului și a naturii sale alcătuită din trup și suflet, unitate care a învins dualismul platonice" ⁶ și gnostico-maniheic.

Prin urmare, o analiză a învățăturii despre suflet și trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea, trebuie să răspundă unei constrângeri de principiu: ea nu poate să se oprească asupra detaliilor ci trebuie să privilegieze o prezentare a concepțiilor celor mai semnificative în intenția focalizării lor pe tema propusă.

Acest demers nu e de loc facil în contextul informațiilor extrem de bogate în privința izvoarelor și arealului lor, dar atât de dispersate și, oarecum parcimonios tratate la noi, într-o manieră unitară.

În prezentarea noastră vom recunoaște că Părinții și Scriitorii bisericești au elaborat o antropologie pornind nu de la noțiuni abstracte, ci chiar de la cuvintele Revelației. Antropologia patristică se naște pornind chiar de la lectura biblică. În Sfânta Scriptură caută primii creștini răspunsul la întrebarea: "Ce este omul?" (Ps. VIII, 4).

Din acest motiv *capitolul I* al expunerii noastre pornește de la învățătura despre suflet și trup în Sfânta Scriptură, continuând să schițeze Concepția Părinților Apostolici și apologetilor. Descoperind "urmele" de antropologie din scrierile acestora, în ideea progresivității informației sub aspect cronologic vom contura antropologia scriitorilor patristici mai reprezentativi din secolele II și III: Irineu de Lyon († 202), Clement Alexandrinul († cca. 211/215), Origen († 254), Metodiu de Olimp († sec. III), Lactanțiu († cca. 320), Nemesius de Emessa († sec. IV).

În majoritatea cazurilor, scriitorii creștini ai secolelor al II-lea și al III-lea au scris sub regimul teroarei, sabiei, focului și fiarelor, dar prin "ethosul" lor extraordinar s-au străduit să explice paradoxul

ființei umane care constă din calitatea ei de ființă creată de Dumnezeu și în același timp nemuritoare.

Secolul al IV-lea, cunoscut în istoria Bisericii ca "secolul de aur", "scoate" Biserica din catacombe, dar aduce cu sine și presiunea marilor controverse în disputele cu gnosticismul, arianismul și pelagianismul.

În plină controversă hristologică, Părinții, mai ales răsăriteni, își elaborează propria teologie a "chipului". Acest fapt ar fi putut avea dezavantajul de a devia observația lor și de a-i da o coloratură apologetică, dar îi obligă în același timp să clarifice doctrina despre om în lumina omului transfigurat și a lui Dumnezeu-Omul ⁷.

Sfântul Atanasie cel Mare († 373) este cunoscut mai ales ca teolog inspirat al Întrupării. De altfel, întreaga ortodoxie patristică a înțeles antropologia plecând de la hristologie, în lumina hristologiei și în indisolubilă unitate cu aceasta. El insistă asupra caracterului ontologic al participării "chipului" la ceea ce este dumnezeesc. Chipul este constitutiv în așa măsură încât "crearea" înseamnă "participare" ⁸.

Capitolul II se referă la antropologia hristologică atanasiană, expunând și parcurgerea drumului de la chip la asemănare. Sfântul Atanasie înțelege și mărturisește cu tărie că Dumnezeu Cuvântul, din nesfârșită iubire pentru om, s-a făcut tocmai ce iubea: adică OM.

Subiectul "Chipului", deși nu este tratat cu coerență perfectă de Sfinții Părinți, bogăția inepuizabilă a conținutului acestuia, permite observarea lui prin diferite facultăți ale spiritului nostru. În acest sens, o contribuție remarcabilă este adusă de Sfântul Vasile cel Mare († 379) și Sfântul Ioan Gură de Aur († 407).

Ei au descris cu profunzime, ca de altfel majoritatea Părinților Bisericii, "cum este natura omului atunci când ține legătura cu Dumnezeu și ce devine ea, atunci când rupe această legătură; cum funcționează diversele lui funcții psiho-somatice într-un caz sau altul, care e perceperea existenței pe care o are atunci când este unit sau rupt de Dumnezeu" ⁹. Conținutul și specificul antropologiei Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur sunt prezentate în *capitolele III și V*.

Apreciind ca importantă antropologia Părinților pe care i-am amintit, putem afirma însă că "antropologia creștină se înalță la rangul de sistem desăvârșit și unitar prin mintea de aur a acelor genii

și fericiți Sfinți care au fost Grigorie de Nyssa și Augustin¹⁰. Cei doi Părinți conferă antropologiei creștine două metode posibile de cunoaștere a omului ca chip al lui Dumnezeu. Acestea sunt: "una *ascendentă* și cealaltă *descendentă*. Când Fericitul Augustin scrutează sufletul omenesc și plecând de la chipul gravat în el, urcă la concepția lui Dumnezeu, reconstituindu-l pe Dumnezeu prin om, face din punct de vedere metodologic o antropologie a lui Dumnezeu. Susținător al principiului asemănării, Sfântul Grigorie de Nyssa pleacă de la Dumnezeu, de la Prototip, pentru a înțelege tipul și a defini esența omului-chip al Celui Ce Este. În felul acesta Părinții Răsăriteni construiesc teologia omului"¹¹.

În capitolele IV și VI vom prezenta antropologia acestora și contribuția celor doi sfinți Părinți la aprofundarea învățăturii patristice despre om.

Urmând cursul firesc al expunerii, în abordarea temei propuse, ajungem la constatarea că "antropologia ortodoxă nu este numai morală, ci ontologică, este ontologia îndumnezeirii. Ea nu este articulată pe cucerirea acestor lumi, ci pe cucerirea Împărăției lui Dumnezeu (cf. Luca XVI, 16), transformarea lumii în împărăție, iluminarea ei progresivă prin energiile divine"¹²; iar locul de manifestare în conformitate cu prezența lor și de a-l transforma în această prezență este ființa umană. Antropologia are deci și un aspect soteriologic, conform căruia omul este microteos, în mod virtual, prin har.

Antropologia Părinților "în amploarea ei eonică izvorăște din Paradis și se varsă în plinătatea Împărăției, în taina restaurării finale, adică a înnoirii cerului și a pământului"¹³. Descoperim astfel și aspectul eshatologic al acesteia.

În structura "microcosmică" a naturii umane se reflectă constituția sa naturală duală (trup-suflet) ca și dualitatea fundamentală a universului creat (material-spiritual).

De structura antropologică "microcosmică" e legat destinul ultim al omului de "mediator" al tuturor acestor polarități și dualități într-o unire "sintetică", fără separație nici confuzie. Iată de ce se poate vorbi de o antropologie cosmologică și o cosmologie antropologică. Despre aceste aspecte precum și de contribuția antropologiei secolului al IV-lea la ortodoxia spiritualității Răsăritului Creștin, ne vom ocupa în capitolul ultim al lucrării (VII).

2. Actualitatea temei.

Coordonatele gândirii Sfinților Părinți pe care le vom prezenta demonstrează cât de folositoare și de actuală este învățătura lor despre suflet și trup, despre om, în general, pentru teologia și viața Bisericii astăzi. Întoarcerea la izvoarele gândirii și trăirii acestora este imperios necesară. "*Hinc et nunc*".

"Fără îndoială Părinții Bisericii rămân un teren fertil pentru o reflecție mereu proaspătă asupra adevărului divin și a purității mesajului creștin în trecut și prezent"¹⁴. Mai ales astăzi.

Astăzi când "emancipată de sub tutela tradiției teologice și metafizice, ieșită din perspectiva lor finalistă "teleologică" – (omul se explică prin scopuri transcendente), antropologia modernă a privilegiat în ultimele două secole, în sens pozitivist, demersul "arheologic", pledând pentru explicarea reduționistă a omului prin originile și condițiile existenței lui naturale din perspectiva dominantă sau conjugată a biologiei, psihologiei, sociologiei, lingvisticii, sistemelor comunicării etc. Omul era redus la nevoile elementare biologice și culturale ale supraviețuirii lui (hrana, reproducerea), la jocul pulsionilor fundamentale create în jurul acestor nevoi, ale relațiilor economice, limbajului, etc. funcția integratorie a Revelației a fost uzurpată de metafizică și apoi de ideologie, rezultatul funest fiind catastrofa umanismelor europene moderne al căror antropocentrism fragil n-a putut stăvili sinuciderea în masă a omului ca ființă teologică și religioasă, nici ororile omuciderii "industrializate" și dezumanizărilor de tot felul care au invadat societățile actuale (droguri, violență, erotismul exacerb, consumerismul) depersonalizându-le intens"¹⁵.

Întoarcerea "la izvoare" este vitală acum, când neînțelegerea sau înțelegerea greșită a omului ca persoană, separarea tranșantă dintre suflet și trup, absența, după unii, a raționalității interioare a celor două componente umane, conduc la înflorirea confuziei sectelor, la proliferarea neovitalismului, metempsihozei și metemsoatozei, cu tot cortegiul de erezii depersonalizante și degradante înrudite cu acestea.

Din cauza relației exterioare dintre suflet și trup s-a ajuns în cultura occidentală, fie la reprimarea trupului și a patimilor lui în

numele unui puritanism maniheic, fie la explozia senzualității nestăpânite. Creștinismul răsăritean a depășit aceste caractere antinomice datorită concepției sale sănătoase despre structura umană; când se vorbește despre om se are în vedere calitatea lui de persoană, chip al lui Dumnezeu, în care opoziția dintre suflet și trup își pierde sensul¹⁶, mai precis dobândește adevăratul sens duhovnicesc rezultat din unitatea chipului.

Pe lângă rațiunile religios-morale și cele care țin de ortodoxia învățurii patristice despre om - ce justifică actualitatea temei - leitmotivul studiului nostru poate fi rezumat în conceptul de antropologie teonomă, radical opus celui de autonomie antropologică. În această înțelegere, antropologia teologică trebuie să fie teologie antropologică și invers.

Antropologia teonomă poate oferi teologiei ortodoxe posibilitatea de a ajuta efectiv lumea contemporană, deoarece arată că: "Dumnezeu nu este pentru om un "principiu" exterior, de care omul atârână exterior, ci în mod real și adevărat principiul și țelul lui ontologic. Fiind plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul este alcătuit teologic. Și pentru ca să fie "adevărat", el trebuie să existe și să trăiască în fiecare clipă teocentric. Când Îl neagă pe Dumnezeu omul se neagă pe sine însuși și se autodistruge. Când viețuiește teocentric, el se pune în valoare la infinit pe sine însuși, se dezvoltă și întregeste în veșnicie"¹⁷.

Pășind la dezvoltarea temei propuse, considerăm că nu vom spune "lucruri noi ci poate într-un fel nou" ("non nova sed nove")¹⁸. Totodată, ne exprimăm recunoștința față de "Părintele luminilor" (Iacob I, 17) pentru razele de lumină pe care le-am primit din învățătura Sfinților Părinți, lumină din care dorim să se împărtășească credincioșii Bisericii noastre și orice om în general.

NOTE

¹Pr. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, EIB, București 1996, p. 7.

²V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 120 sq.

³Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București 1995, p. 74.

⁴Cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, p. 174.

⁵Cf. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Geneva 1981, p. 94.

⁶Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, EIB, București 1995, p. 41.

⁷A. G. Hamann, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans L'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, f. a., p. 8.

⁸Cf. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, EIB, București 1996, p. 86.

⁹Panayotis Nellis, *Omul - animal îndumnezeit*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1994, p. 2.

¹⁰I. G. Coman, *op. cit.*, p. 40.

¹¹P. Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, ed. cit., p. 34.

¹²*Ibidem*, p. 79.

¹³*Ibidem*, p. 41.

¹⁴Asist. Ștefan C. Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea* (teză de doctorat), în "Studii Teologice", XXI (1969), nr. 7-8, p. 466.

¹⁵Diac. Ioan I. Ică jr., *Studiu introductiv*, la Panayotis Nellis, *op. cit.*, p. 6.

¹⁶Drd. Vasile Cristescu, *Caracterul comunitar al Chipului lui Dumnezeu în om*, în "Studii Teologice", XLIV (1992), nr. 1-2, p. 94.

¹⁷Panayotis Nellis, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸Sfântul Vicențiu de Leryn spune precis: "Vorbește într-un fel nou, dar nu spune noutăți", trad. de Pierre de Labriolle, în *Vincent de Lérins Tradition et progrès: le Commonitorium*, Desclée de Brouwer, Paris 1978, p. 75.

CAPITOLUL I

EXPUNERE SUCCINTĂ A ANTROPOLOGIEI PATRISTICE DIN PRIMELE TREI SECOLE

1. ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SUFLET ȘI TRUP ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

Sfânta Scriptură înțeasă ca izvor scris al Revelației divine, cuprinde adevărurile esențiale despre ceea ce trebuie să știe omul despre Dumnezeu, creație și despre sine.

Poziția excepțională a omului în cadrul creației, structura ființei sale, scopul său final în planul și voința lui Dumnezeu, comuniunea cu Creatorul său și cu semenii în calitatea sa de "chip" al Lui (Fac. I, 26) se găsesc expuse în Sfânta Scriptură. În Sfânta Scriptură caută primii creștini răspunsul la întrebarea: "*Ce este omul?*" și tot din Sfânta Scriptură îl primesc la modul desăvârșit. Antropologia patristică se fundamentează deci pe antropologia biblică. Despre om nu putea să știe și să vorbească cel mai bine decât Cel care l-a creat. O simplă antropologie profană¹, descriptivă nu-l poate mulțumi pe un adevărat gânditor.

Pentru aceasta înainte de a expune succint învățătura despre suflet și trup în Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, vom aminti pe scurt *elementele fundamentale*² ale antropologiei biblice.

Acestea sunt:

a). *Originea divină și unitatea ontologică a omenirii.*

Potrivit revelației biblice, omul este adus în ființă și există prin "voința lui Dumnezeu (Fac. I, 26) el nefiind nici produsul materiei în evoluție, ca în cosmologie, nici identic cu ființa divină ca în mitologie. Prin voința Sa creatoare, omul e stabilit într-o relație

ontologică specifică cu Dumnezeu, de la începutul existenței sale. Având o fire "compusă" din trup muritor și suflet nemuritor, aduse în existență în mod simultan și menite să rămână inseparabile (Fac. II, 7) persoana umană nu se reduce totuși la ele. Fără suflul de viață divină (nephesh, ebr.) omul nu ființează ca atare (Fac. III, 19; Ps. CIII, 30).

b). *Omul este subiect personal unic, creat după "chipul" lui Dumnezeu în vederea "asemănării" (Fac. I, 26).*

Afirmația biblică se referă la misterul persoanei umane, la caracterul ei de ființă ireductibilă. "Chipul" reprezintă centrul personal al omului, partea "naturală" din constituția sa, însăși conștiința unității sale și a relației sale cu Dumnezeu, datorită căreia este capabil de a transcende starea de creatură.

c). *Restaurarea efectivă a firii umane și recapitularea umanului este posibilă doar în și prin Hristos.*

În acest sens, El este Omul (Rom. V, 15) sau "Fiul Omului" în care și prin care totalitatea oamenilor este readunată ca într-un nou principiu. Ținând seama de caracterul dinamic al firii și de libertatea personală, antropologia ortodoxă vorbește de diverse "stări" ale umanului care corespund cu schimbarea relației acestuia cu Dumnezeu. Biblia amintește de starea dinainte de păcat dar și de starea de cădere, adică umanul negativ care a pierdut perspectiva "asemănării" sau urcușul spre destinul său eșhatologic, precum și de starea de restaurare sau de răscumpărare în Hristos, starea în care umanitatea "pozitivă" a fost nu numai înnoită ci și preamărită.

Ținând seama de aceste coordonate ale antropologiei ortodoxe, în perspectiva tratării temei propuse, considerăm necesară expunerea succintă a învățaturii despre structura ființei umane în Sfânta Scriptură, înțeasă ca principal izvor al Revelației divine împreună cu Sfânta Tradiție.

A). ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SUFLET ȘI TRUP ÎN VECHIUL TESTAMENT

SUFLETUL.

Sufletul omului provine de la Dumnezeu, căci El "a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie" (Fac. II, 7). Deși în textul menționat se vorbește mai întâi de alcătuirea trupului și

apoi de crearea sufletului trebuie înțeles în sensul că, "de când a început să se formeze trupul omenesc cu o complexitate biologică maximă, a avut deja în el sufletul însuflat de Dumnezeu"³.

Sufletul este primit de la Dumnezeu, prin suflul dumnezeiesc dător de viață, odată cu trupul, în timpul zămislirii, astfel că ființa umană apare în lume ca unitate psiho-somatică. "De fapt, duhul divin care produce sufletul dă și puterea de a forma trupul. Sufletul are viața ca ființă, de aceea el nu trebuie să fie confundat cu puterea vitală, imanentă, care există în animale și în toate creaturile. El este subiectul, suportul personal al acestei energii vitale, având viața în sine ca ființă și pentru el însuși. Sufletul este principiul formator care individualizează firea umană într-un subiect; de aceea sufletele descendenților lui Adam nu sunt conținute în sufletul lui Adam. Ca prototip al neamului omenesc, Adam cuprinde în sine pe toți, dar fiecare își primește o existență individuală, printr-un suflet nou creat de Dumnezeu pentru el"⁴.

În limba ebraică există doi termeni care redau cu aproximație noțiunea de suflet și duh, și anume: *nephesh* și *ruah*.

Prin urmare, primul concept fundamental sugerat de termenul "nephesh" și pe care îl întâlnim încă în primele pagini ale Sfintei Scripturi este principiul de viață, ceea ce constituie o ființă vie. Am văzut că locul clasic pe care se bazează acest conținut semantic al lui "nephesh" este în Geneza II, 7, unde se face referire la "duhul de viață", însuflat de Dumnezeu omului, care devine ființă vie sau suflet viu (*nephesh haya*). Aici "nephesh" nu este un *tertium quid* între trup și suflet, ci reprezintă rezultatul unirii ființiale dintre trupul creat din țărână și sufletul divin. Acest concept este întărit printr-o altă dezvoltare semantică a cuvântului *nephesh*, care a ajuns să denote în perioada vechi-testamentară orice fel de dorință, aspirație sau impuls vital⁵.

Conținutul ideatic al lui *nephesh* este întregit prin folosirea altor termeni vitali pentru înțelegerea concepției primare iudaice despre suflet și anume *ruah* (duh, spirit) și *leb* (inimă). Asociația existentă dintre acești termeni - *nephesh*, *ruah* și *leb* - a determinat pe unii gânditori să sugereze un trihotomism ființial în ceea ce privește concepția iudaică despre om. Omul, după aceștia, ar fi format din trup, suflet și spirit. O astfel de poziție nu poate fi susținută întrucât *nephesh* nu este opus lui *ruah*, ci pus paralel cu acesta (Isaia XXVI,

9; Iov VII, 11) și este adesea, ca și *ruah*, centrul activităților spirituale, în timp ce la rândul său *ruah* poate fi impuls vital ca *nephesh* (Geneza VI, 17; VII, 15).

Ba mai mult, cei trei termeni nu sunt enumerați în același text și nici nu sunt puși în opoziție. În Psalmul XVI, 9, omul, trupul și sufletul său sunt termeni echivalenți care denotă întreaga persoană umană. Astfel nu se poate vorbi în Vechiul Testament de trihotomism, omul fiind conceput sintetic, ca un organism psiho-fizic⁶.

Cele trei mari funcțiuni ale sufletului după învățătura Vechiului Testament sunt: *rațiunea*, *voința liberă* și *sentimentul*.

Prin *rațiune*, încă de la început, omul a știut să deosebească viețuitoarele pământului împărțindu-le și numindu-le pe diverse categorii și specii conștient fiind că între ele nu există un "ajutor pe potriva lui" (Fac. II, 19-20). Voința îl ajută apoi să opteze în mod liber fie pentru săvârșirea binelui, fie pentru ceea ce este rău, urmând astfel una din cele două modalități prin care Dumnezeu îi oferă exercitarea libertății: "viață și moarte... binecuvântare și blestem" (Deut. XXX, 19). Dumnezeu nu-l silește, ci doar îl sfătuiește spre bine: "Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi" (Ibidem).

Cu privire la *sentiment*, înainte de cădere, omul era legat de Creatorul său prin iubire și încredere. După cădere însă, apare rușinea (Fac. III, 7), teama (Fac. III, 10), apoi tristețea, invidia și ura față de semenii (Fac. IV, 5). Dar nici una din aceste stări afective n-au avut tăria de a estompa sentimentul de iubire față de Dumnezeu, care s-a transformat în suspinul unui dor nețărmurit exprimat atât de frumos în cuvintele Psalmistului: "Dorește și se sfârșește sufletul meu după curțile Domnului; inima mea și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu" (Ps. LXXXIII, 2).

O componentă a ființei umane, cum observăm și din textul menționat este inima care în concepția autorilor vechi testamentari, reprezintă marea regulator ce canalizează duhul ("ruah") în așa fel, încât viața omului ("nefeș") să decurgă normal. Ea este privită ca izvor al vieții (Pilde IV, 23) și sediu al duhului, având uneori aceleași funcțiuni (Ps. 50, 11, 18).

Deasemenea este considerată ca organ al inteligenței și al cunoașterii (Ps. CIII, 16-17; Pilde XXIII, 12; Eccl. VII, 28), al

cugetării și interiorizării (Fac. VIII, 21; Eccl. I, 16), ca sediu al atenției (Iez. XLIV, 5) și ca normativ al credinței morale (Eccl. XI, 9; Is. LVII, 17).

În limbajul sapiențial al Vechiului Testament, starea sufletească sau viața interioară a omului este definită ca o stare a inimii (Întel. Sirah XIII, 30-31)⁷.

Observăm din psihologia vechi-testamentară interdependența funcțiilor sufletului. "Acest caracter de integritate, spune *Paul Evdochimov*, face ca întreaga cunoaștere în înțelesul biblic, să nu fie nicidecum un exercițiu autonom al unei singure facultăți a spiritului omenesc, ci participă în întregul lor (evreii cugetau cu inima) și de aceea cunoașterea este comparată deseori cu actul căsătoriei (a lua o femeie în căsătorie înseamnă înainte de toate "să o cunoști"). Acest termen nupțial subliniază și o interdependență originară: Dumnezeu zămislește pe om întru cunoaștere, cunoscându-l "prin căsătorie", iar omul se cunoaște pe sine numai cunoscând pe Dumnezeu⁸.

Sufletul provenind din "suflarea de viață" (Fac. II, 7) a lui Dumnezeu, fiind înțeles în complexitatea funcțiilor sale, firește că este nemuritor.

Deși autorul cărții *II Macabei* favorizează dihotomia trup-suflet, basar-nephesh, în *Cartea Înțelepciunii lui Solomon*, *nephesh-psihi* devine entitate nepieritoare și principiu indestructibil care asigură nemurirea omului (Întel. lui Solomon, II, 22 și urm. III, 1; V, 14; V, 16).

Chiar dacă "antropologia semitică era mai puțin aptă decât antropologia greacă (cel puțin cea a lui Platon) să integreze ideea nemuririi sufletului, mai puțin dispusă să admită că există în om un element incorporeal inaccesibil morții fizice"⁹, cum afirmă un teolog catolic, e drept citând pe alții, o seamă de texte din Vechiul Testament demonstrează contrariul. Pe lângă unele texte chiar din *II Macabei* (VII, 14, VII, 23) ce dubiu mai pot oferi cuvintele: "pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat" (Eccl. XII, 7).

Din cele expuse anterior, am înțeles că la baza concepției biblice despre om stă credința că el a fost creat de Dumnezeu din "țărână", după care, același Dumnezeu Creator a suflat asupra sa "duh de viață" (Gen. II, 7).

Sufletul ("duhul de viață") și trupul sunt elementele esențiale care stau la baza concepției despre om în Vechiul Testament și în tradiția iudaică de mai târziu.

Iată de ce în cele ce urmează vom face anumite precizări cu privire la învățătura vechi-testamentară despre trup.

TRUPUL.

În Vechiul Testament, trupul nu este pur și simplu un ansamblu făcut din carne și oase pe care omul îl posedă pe timpul existenței sale pământești dar de care se dezbracă prin moarte și pe care îl îmbracă în ziua învierii. Este interesant de observat că în limba ebraică nu există un cuvânt anume pentru trup separat de suflet. Acest lucru se datorează concepției iudaice despre persoana umană psiho-fizică ca unitate indestructibilă.

Atunci când se fac referiri la natura fizică a omului este întrebuițat termenul "basar" - "carne", "trup viu" (Geneză II, 23-24) și ca atare simbolizează slăbiciunea, caracterul trecător al ființei umane (Isaia XL, 6).

Același cuvânt este folosit și cu semnificația de "trup" cum ar fi de exemplu în Exod XXX, 32; Numeri 8, 7; I Împărați XXI, 27; II Împărați IV, 34; 6, 30; Iov IV, 15; Proverbe XIV, 30; Ecclesiast II, 3¹⁰.

"Fără întemeierea religioasă la care trupul are indubitabil acces nu s-ar putea înțelege exact sensul a ceea ce se numește - cu un termen căruia s-ar cuveni, să-i înlăturăm orice intenție peiorativă - "ritualism iudaic". Exigențele rituale înțelese ca mișcare de adecvare și de participare a sufletului la *sfințenia* lui Dumnezeu, sunt de neconceput în afara trupului. De aceea actele cele mai simple - reprezentând pentru modern semnele unei elementare, profane, igiene - devin în iudaism probele ireductibile ale seriozității angajamentului religios al individului; nu este întâmplător, așadar, că rabinii consideră că spălarea mâinilor înainte de masă este unul dintre răspunsurile posibile la cuvântul lui Dumnezeu: "fiți sfinți"¹¹.

Ritualurile iudaice nu se rezumă așadar la simpla curățenie a trupului. Scopul lor prim este într-adevăr curățenia trupestă dar prin această curățenie insul uman este pus într-o legătură statutară specială față de poporul ales și mai presus de toate față de Yahve.

Un exemplu elocvent în acest sens este ritualul circumciderii. Prin săvârșirea actului de circumcidere lăsând la o parte aspectul igienic al acestuia, avem în fața noastră un act de mărturisire a faptului că persoana în cauză aparține de acum înainte poporului ales, obligându-se să păstreze legământul cu Yahve. Astfel îndeplinind îndatoririle prescrise față de trup, printr-o raționalizare a vieții pe baza unor înalte principii morale și a unor ritualuri de purificare, omul săvârșește un act plăcut lui Dumnezeu și se apropie din ce în ce mai mult de El" ¹².

Trupul, aparținând lumii materiale, este elementul prin care omul se deosebește radical de Dumnezeu¹³, dar în pofida materialității sale, el este sediul unor funcțiuni care depășesc ceea ce înțelegem noi în mod obișnuit prin cuvântul "carnal". De exemplu, în Ps. LXXXIII, 2 ș. u., "sufletul ... inima ... și trupul" se sfârșesc și se bucură de dorul lui Dumnezeu; tot așa în Ps. XV, 9: "... s-a veselit inima... s-a bucurat limba... dar încă și trupul... va sălășlui întru nădejde"¹⁴.

Iată cum învățătura despre suflet și trup ne conduce în mod necesar și la stabilirea raportului dintre aceste două componente ale entității umane.

RAPORTUL DINTRE SUFLET ȘI TRUP.

În antropologia Vechiului Testament am văzut că trupul nu este definit prin distanța care-l separă de suflet ci prin faptul că el oferă un teritoriu de acțiune pentru viața sufletului.

Pentru a înțelege antropologia biblică, "trebuie mai întâi să îndepărtăm dualismul grec clasic sau cartezian modern, în care sufletul și trupul apar ca două substanțe în luptă: "trupul este un mormânt pentru suflet" (soma-sema). Conflictul biblic se situează într-o cu totul altă perspectivă: proiectul Creatorului, dorințele Lui se opun dorințelor creaturii; sfințenia se opune stării de păcat; firea curată se opune pervertirii.

Trupul, basar, sarx desemnează ansamblul, complexul: trupul viu. Omul iese din mâinile lui Dumnezeu "suflet viu", el nu are suflet, el este suflet, el este trup, este psyché, nephesh. Dacă dispare sufletul, nu rămâne un trup, ci țărâna lumii, "țărâna în țărână se întoarce"¹⁵.

Iată de ce "sufletul se manifestă prin corporal, iar trupul poate influența în mod marcant dinamica sufletească a persoanei; un aforism rabinic dă o uimitoare importanță grijii față de trup, instalând-o într-o perspectivă soteriologică: "Puritatea trupului conduce spre puritatea spirituală"¹⁶.

Unitatea dintre suflet și trup este ilustrată îndeobște de faimoasa parabolă a ologului și orbului: "Un rege avea o grădină frumoasă în care creșteau smochini ce dădeau roade timpurii. El a pus doi paznici să o păzească, unul olog și altul orb. Ologul a zis către orb: văd câteva smochine minunate, urcă-mă pe umerii tăi și vom putea culege smochinele să le mâncăm. După un oarecare timp a venit și stăpânul și a cerut smochine, dar nu mai erau. Ologul a spus stăpânului său că nu poate să umble iar orbul că nu poate să vadă. Atunci stăpânul a urcat pe olog pe umerii orbului și i-a judecat împreună. La fel Dumnezeu va duce sufletul și-l va face să sălășluiască în trup (după moarte) și va judeca împreună atât trupul cât și sufletul"¹⁷.

Concepția privind unitatea ființială dintre trup și suflet, este prezentă și în gândirea iudaică de mai târziu în contextul învățurii privind învierea cea de apoi (II Mac. VII, 14, 23) și apoi mântuirea.

Reprezentarea unitară a persoanei umane "are profunde implicații privind viața eshatologică. Faptul că omul este descris ca "o persoană vie" (Geneză II, 7), o ființă care trăiește și nu e considerat ca sumă a două entități, *ci unitate care se exprimă pe două planuri ființiale*, spiritual și pământesc, implică ideea necesității participării întregii persoane umane la viața veșnică. Deci nu numai partea spirituală va participa, va fi părtașă la nemurire, ci și cea trupească care, prin conjugare cu "suflarea divină" primește și ea de la creare dimensiunea vieții veșnice"¹⁸.

Învățătura despre suflet și trup în Vechiul Testament își găsește în mod firesc dezvoltările și precizările revelaționale în Noul Testament pe care le vom schița în continuare.

SUFLETUL.

Ideile care fundamentează învățătura creștină despre suflet pornesc cum este și logic, de la învățătura Vechiului Testament. Ele primesc, însă nuanțări mai precise în lumina noii învățături propovăduită de Domnul nostru Iisus Hristos și de Sfinții Apostoli.

Sufletul este "nu numai o componentă specifică a ființei umane (Mt. VI, 26) ci și principiul formator, unitar și dinamic al personalității. Sufletul este "entelehia" trupului, elementul substanțial și rațional, care dă formă individuală și personală ființei omenești, prin care se distinge atât de Dumnezeu cât și de celelalte creaturi¹⁹.

Termenii neotestamentari care redau în special conceptul de suflet sunt patru la număr: ψυχή, πνεύμα, καρδιά, πνοή.

Acești termeni corespund lui nephesh, ruah, leb și neshamah din Vechiul Testament.

- ψυχή - nephesh - suflet - este considerat ca principiu spiritual al vieții prezente în om (Gen. IX, 45; Lev. XVII, 11; Deut. XII, 23). În scrierile sinoptice ale Noului Testament "psyhi" denotă subiectul stărilor psihice (Mc. XIV, 34).

Sfântul Apostol Pavel folosește acest termen de foarte puține ori și pentru a descrie mai mult partea emotivă a conștiinței (I Ies. V, 23). În general, Sfântul Pavel consideră noțiunea de "psyhi" ca fiind principiul animator al trupului și baza existenței emotive. Pentru Sfântul Apostol Petru, "psyhi" reprezintă întreaga personalitate (I Pt. I, 23; II, 1).

- πνεύμα - ruah - suflet. El reprezintă suflarea, respirația, viața animală, dar și principiul ei; principiul înțelepciunii și al inteligenței (Ex. XXVIII, 3; Is. XXIX, 24). Noul Testament folosește în continuare cu precădere cuvântul "pneuma" pentru Duhul lui Dumnezeu (Mc. I, 12). În câteva cazuri, termenul denotă partea psihică a vieții (Mt. V, 3; XXVI, 41; Mc. II, 8; VIII, 12; XIV, 38; Lc. I, 47 și 80) sau principiul vieții (În. XIX, 30) sau sufletul după moarte (I Pt. III, 18 și urm., IV, 6).

- καρδιά - leb - cor - inimă. Principiul sentimentelor, al gândirii și al hotărârilor. Este considerat cu precădere ca izvor al gândurilor și faptelor ce caracterizează ființa umană.

În *Evanghelia după Marcu*, "kardia" denotă personalitatea, viața lăuntrică sau caracterul omului (VII, 21). Totodată, este folosit pentru a exprima viața emotivă (Lc. XXIV, 32), intelectuală (Mc. II, 26) și volițională (Mt. V, 28) a omului.

În Noul Testament "kardia" primește o nuanță și mai profundă prin aceea că omul trebuie judecat mai ales pentru ceea ce iese din însuși izvorul vieții sale și nu prin faptele sale externe.

O altă expresie neotestamentară, folosită mai ales de către Sfântul Apostol Pavel, este νοῦς - *cugetarea, rațiunea, inteligența, mintea*. "Nous" nu are corespondent în limba ebraică, deși a fost folosit în *Septuaginta*, ca traducere pentru "leb" sau "ruah". "Nous" reprezintă acea dimensiune a omului care îl ajută la cunoașterea voinței lui Dumnezeu și să o urmeze (Rom. I, 20 și VII, 25). Totodată este un element de legătură între om și om, căci prin "nous" ne înțelegem cu semenii noștri (I Tim. II, 7; I Cor. XIV, 14-19).

Noțiunea de suflet în Noul Testament cuprinde numeroase valențe, ergonomia lucrării nu ne permite referințe detaliate, decât cele strict necesare pentru înțelegerea formulărilor patristice ulterioare. De aceea vom menționa doar câteva texte mai semnificative, cu privire la aparentul trihotomism nou-testamentar.

După cum am înțeles, în Noul Testament, partea spirituală a omului este numită uneori *suflet* (ψυχή) *alteori spirit, duh* (πνεύμα) aceste numiri fiind sinonime, deoarece se referă la aceeași parte spirituală din om, la suflet. Astfel, nu se poate înțelege că omul ar fi compus din trei elemente: *trup, suflet și duh*. Și Mântuitorul folosește pentru partea spirituală cele două numiri: suflet și duh. În *Evanghelia după Ioan* (X, 15) se spune: "și-mi pun sufletul (τὴν ψυχὴν μου)". La apropierea patimilor Sale, le zice ucenicilor în grădina Ghetsimani: "Întristat este sufletul meu (ἡ ψυχὴ μου) până la moarte" (Matei XXVI, 38). Dar în momentul morții Sale pe cruce a zis: "Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul meu (τὸ πνεῦμα μου) (Lc. XXIII, 46). Sfinții Evangheliști, relatând acest moment suprem, se exprimă astfel: "Iisus, strigând cu glas mare și-a dat duhul (τὸ πνεῦμα) (Mt. XXVI, 50 și Ioan XIX, 30).

Sfântul Apostol Pavel, după ce a înviat pe tânărul Eutihie, a zis celor de față: "... sufletul său este în el" (Fapte XX, 10). Sfântul Evanghelist Luca descriind învierea fiicei lui Iair, spune: "... S-a întors duhul ei..." (VIII, 55).

În două locuri din Epistolele pauline sunt amintite numirile de: trup, suflet, duh. Acestea sunt: Primul, la *Epistola către Evrei*: "... și pătrunde până la despărțirea sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă..." (IV, 12).

Al doilea, la *I Tesaloniceni* (V, 23): "... și întreg duhul vostru și sufletul vostru și trupul să se păzească..."

Dacă cuvântul dumnezeiesc nu se poate contrazice pe sine, dacă el vorbește adesea și lămurit numai de două "părți" ale omului (cf. I Cor. V, 3-5; VI, 20; VII, 34) cum este cu puțință ca în ambele locuri citate, duhul și sufletul să fie considerate în om, ca "părți" deosebite? Înțelesul este altul. Sufletul și duhul se deosebesc numai ca două aspecte sau puteri ale aceleiași naturi spirituale, căci zice Apostolul: "Cuvântul lui Dumnezeu pătrunde până la despărțirea sufletului și a duhului, încheieturilor și măduvei". Dar "încheieturile și măduva" sunt părți ale unuia și același trup omenesc și nu părți despărțite în om. Pe baza acestui text (Evrei IV, 12), se poate argumenta că, în cazul celui de-al doilea text invocat ca aparent trihotomist (I Tes. V, 23), Sfântul Pavel nu deosebește în om sufletul și duhul decât ca două aspecte ale uneia și aceleiași naturi spirituale, primită de la Creator sau că recunoaște în "duhul", cea mai înaltă facultate a sufletului. Câțiva Părinți și Scriitori bisericești²³ credeau că Sfântul Pavel prin "duh" a înțeles acel har al Sfântului Duh primit de orice creștin la botez, despre care sfătuia: "... duhul să nu-l stingeți..." (I Tes. V, 19). Comentând textul paulin de la I Tes. V, 23, teologul catolic Tomàs Špidlik, preocupat de spiritualitatea ortodoxă, spune: "dacă această (trihotomie n. n.) nu este în mod evident o dihotomie în sensul elenic, ea nu este nici un simplu pleonasm, fiindcă apostolul distinge fenomenele ce țin de duh, de suflet și de trup. Putem observa că Sfântul Pavel face din "*pneuma*" nu un element fizic al sufletului în maniera filozofilor, ci o comunicare a lui Dumnezeu. În raport cu această semnificație a lui "*pneuma*" se stabilește distincția dintre omul "sufletesc" (ψυχικός) și omul "duhovnicesc" (πνευματικός)²⁴. Din context reiese că dacă s-a putut vorbi la unii autori patristici de "trihotomie spirituală" respectiv:

partea intelectuală, irascibilă și concupiscentă (τὸ νοερόν, τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν) în privința sufletului, de un trihotomism al omului nici nu poate fi vorba. Pe moment amintim că un plus de informație în acest sens îl vom primi din expunerea ulterioară a cugetării patristice.

După cum se poate observa, concepția neotestamentară despre suflet, este o continuare a celei vechi-testamentare, cu excepția că Noul Testament accentuează asupra caracterului dihotomic al omului și, ceea ce este foarte important, întărește credința că entitatea ființială, ce poate fi numită "*psyhi*" sau "*pneuma*" supraviețuiește după moarte. Această entitate, care se continuă, implică prezența unui trup adaptat la nevoile eshatologice ale sufletului, așa cum s-a întâmplat și în cazul Mântuitorului, al cărui trup poseda după înviere puteri noi.

TRUPUL.

În Noul Testament, concepția despre trup primește o nouă dimensiune, ca rezultat al viziunii creștine despre locul omului în univers și starea eshatologică a acestuia.

În timp ce în Vechiul Testament carnea și trupul sunt desemnate printr-un singur cuvânt (basar), în greaca Noului Testament ele pot fi distinse prin două cuvinte: σὰρξ (carne) și respectiv σῶμα (trup, corp); distincție care nu-și dobândește valoarea deplină decât prin interpretarea credinței. Spre deosebire de carnea perisabilă (cf. Filip III, 19) care nu poate moșteni Împărăția lui Dumnezeu (I Cor. XV, 50) trupul trebuie să învie ca și Domnul (VI, 14); deci omul trebuie să slăvească pe Dumnezeu în trupul său (VI, 20).

În Noul Testament, Mântuitorul își compară trupul cu un templu (În. II, 19-21). El este supus morții (Mt. XXVII, 58-59; Mc. XV, 43; Lc. XXIII, 52; În. XIX, 38) dar înviază a treia zi (Lc. XXIV, 3, 23; În. XX, 12).

Ideea că trupul este lăcaș al sufletului este păstrată și în Noul Testament. Sfinții Apostoli Petru și Pavel își compară trupurile cu "un cort pământesc" (I Cor. V, 12, 4, 6; II Pt. I, 13, 14). Trupul nu trăiește decât prin suflet (Fac. II, 26). El este denaturat și degradat de

păcat, ceea ce supără și pe Dumnezeu (Rom. I, 24; VIII, 10; I Cor. VI, 16; Iac. III, 16).

Viața omului se desfășoară în trup. Atât timp cât omul se află în trup, el are viață pe pământ (cf. II Cor. V, 6, 8, 9; Evr. XIII, 3). Fiind purtătorul vieții omenești, trupul este organul de acțiune. Sufletul lucrează prin mădulele din care e compus trupul, mădule care formează un tot unitar (cf. Rom. XII, 4; I Cor. XII, 12-26). În mișcarea sa, trupul nu poate fi lăsat la voia întâmplării, deoarece nu se poate împotrivi singur păcatului; să nu se conformeze voii de sine, ci lui Dumnezeu.

Dacă vom viețui potrivit trupului vom muri, iar dacă "ucidem" cu Duhul faptele trupului, vom fi vii (cf. Rom. VIII, 13).

Trupul este organul prin care se manifestă conduita noastră morală. Apostolul neamurilor ne îndeamnă să "oferim trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă și bineplăcută lui Dumnezeu" (cf. Rom. XII, 1), căci la judecată vom fi judecați după faptele noastre săvârșite în trup (II Cor. V, 10).

Atunci când va avea loc învierea universală a morților, când vor învia dreptii și păcătoșii (F. A. XXIV, 15) aceștia vor învia cu trupurile lor cu care au trăit pe pământ. După cum Iisus Hristos care este prototipul învierii noastre, a înviat cu același trup cu care a murit, tot așa se va întâmpla și cu noi, ceilalți. Dar trupul care va învia nu va mai fi supus stricăciunii. el nu va mai fi nimic de boli sau moarte, ci va fi preamărit, așa cum s-a întâmplat și cu trupul Domnului după înviere (Filip III, 21).

Prin înviere, și trupurile noastre vor participa la nemurire (Lc. XX, 26) deoarece puterea morții va fi definitiv zdrobită odată cu învierea generală (I Cor. XV, 26).

Căci după cum omul viețuiește pe pământ cu trup și suflet, tot așa se cuvine să fie răsplătit în întreaga sa ființialitate, adică în trup și suflet²⁶.

În vederea mântuirii, trupul joacă un rol important. Mântuitorul Hristos a fost răstignit cu trupul pe cruce pentru mântuirea neamului omenesc. "Împreună cu El a fost răstignit și omul nostru pentru ca trupul păcatului să fie dezbrăcat de puterea sa, în așa fel încât să nu mai fim robi păcatului" (Rom. VI, 6).

Prin eliberare de păcat am fost eliberați și de robia morții (Rom. VIII, 23), căci "Dacă duhul Celui ce a înviat pe Iisus dintre cei morți

locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Iisus din morți va învia și trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului Său care locuiește în voi" (Rom. VIII, 11; cf. F. A. II, 24; I Cor. IV, 14; Efes. II, 5). Astfel, "trupul stării noastre smerite va fi făcut asemenea trupului slavei sale (Filip III, 21).

Ca și în cazul noțiunii de suflet, în Noul Testament se găsesc numeroase semnificații privitoare la noțiunea de "trup"²⁷. Am enumerat pe cele considerate mai tangențiale cu tematica expunerii noastre, axată pe antropologia patristică.

Prin urmare, în Noul Testament, trupul este considerat ca parte integrantă sau componentă esențială a personalității umane complete. În plinătatea ființei sale, omul nu este conceput ca ființă pur spirituală, ci ca spirit întrupat. În lumea empirică, trupul își are dreptul și obligațiile sale. Instinctele sale naturale nu trebuie considerate ca și cum ar fi fost implantate în om pentru a fi suprimate, ci ca având un loc bine stabilit în procesul de împlinire legitimă a scopului pentru care omul a fost creat. În smerenia sa pământească, trupul este totuși sacru, căci în perspectiva mântuirii și a vieții veșnice și trupul are locul său promis²⁸. Totuși, nu trebuie să se uite că trupul sau natura fizică a omului este partea inferioară a persoanei sale, căci trupul este supus tentațiilor rele și, prin urmare, are nevoie să fie supus în permanență vieții superioare a spiritului, prin care intră în relație conștientă cu Dumnezeu. Trupul se află într-un proces continuu de sfințire. Opera de sfințire trupească a început, iar ziua mântuirii trupești se află în viitor²⁹.

Somatologia noutestamentară evidențiază faptul că și "trupul exprimă persoana". El nu este doar un obiect al acestei lumi, ci, fundamental cineva, manifestarea, limbajul unei persoane. Este suflarea care poartă gândirea, e înaintarea și popasul care structurează timpul și spațiul. Este cel prin care sunt mereu gata să acționez (nici un savant nu poate explica de ce, dacă vreau, pot să-mi ridic brațul, să fac un pas înainte sau înapoi). Este cel prin care mă ofer privirii celui alt. El trimite la întreaga existență a omului. Experiența trupului ni se dezvăluie ca ceva ce coincide nemijlocit cu prezența mea. Trupul meu nu este nici lucru, nici instrument, ci eu în lume, eu pentru ceilalți³⁰. Și aceasta pentru că se află într-o relație de reciprocitate cu sufletul, cum vom constata în cele ce urmează.

Trăsăturile esențiale ale învățaturii neotestamentare despre suflet, după cum am văzut, presupun unitatea ființială dintre acesta și trup; această unitate accentuează în mod special valoarea persoanei umane, mai ales în perspectiva destinului ei și faptul că această valoare se realizează în comuniunea teandrică, constituită ca rezultat al acceptării lui Iisus Hristos ca Logos întrupat, Creator și Mântuitor.

Am înțeles că *sufletul este o esență creată, vie, intelectuală, care dă corpului organic și sensibil putere de viață și facultatea de a percepe cele sensibile, atât cât durează firea receptivă pentru aceasta.*

Sufletul este o esență - "ousia", adică un element ontic independent și nu o funcție sau produs al corpului uman. Această independență ființială a sufletului față de trup are următoarele implicații: *În primul rând*, sufletul are o origine separată de aceea a trupului. Cu alte cuvinte, substratul originar al sufletului se deosebește de cel al trupului. În timp ce trupul provine "din țărână" (materie) sufletul este creat de Dumnezeu prin "suflare", este imaterial. În al doilea rând, sufletul poate exista separat de trup; are o existență de sine stătătoare. *Dar această esență, care este sufletul, este creată.* Această caracteristică a sufletului este foarte importantă pentru că ea delimitează ontic sufletul uman. Mai precis, prin faptul că este esență creată, sufletul este viu.

Viața este nota fundamentală ce caracterizează sufletul, acesta fiind însuși izvorul vieții trupesti. Dispariția lui ar însemna dispariția vieții; slăbirea lui înseamnă compromiterea facultăților și funcțiunilor spirituale ale omului.

De aceea, sufletul mai este în om și esență intelectuală (noera). Prin aceasta, sufletul are puterea de a înțelege, de a face din om o ființă superioară față de celelalte creaturi. Astfel, omul este unirea ființială dintre trup și suflet. El nu poate fi numai suflet sau numai trup. Chiar atunci când este definit ca trup, se înțelege că este un trup însufletit de suflet inteligent.

Între trup și suflet nu există numai o legătură ființială în sensul că sufletul împărtășește cu trupul numai puterea vitală, ci și facultatea de a percepe, grație simțurilor, lumea înconjurătoare. Perceperea are la bază viața pe care sufletul o acordă trupului; ea

provoacă sau stimulează funcțiunile inteligenței și ale rațiunii, făcând posibilă apariția cunoașterii, a progresului spre desăvârșire.

Raportul dintre suflet și trup este organic și variat. Trupul și sufletul au o origine comună, amândouă de la Dumnezeu: trupul prin părinți, sufletul prin creare, de la Dumnezeu. Aceste părți constitutive ale omului apar și se dezvoltă în dependență una față de alta. Unirea sufletului cu trupul se face într-un mod tainic și nepătruns de mintea omenească. Sufletul nu reprezintă substratul necunoscut al unor fenomene, ci entitatea spirituală care există și este caracterizată de calități și activități proprii distincte, cum ar fi individualizarea unică, libertatea de a acționa liber în mod real, esența nematerială. Dezvoltarea sa în timp, căci el se dezvoltă odată cu trupul, face parte din realitatea sa deși natura sa ultimă este indefinită.

Persoana umană în totalitatea sa reprezintă ceva mai mult decât simpla conștiință de sine. Relația dintre conștiința de sine cu semenii și cu Dumnezeu sugerează că sufletul este o entitate mult mai mare decât a putut și poate să descopere experiența noastră trecută și prezentă³¹.

Relația sufletului cu trupul în concepția creștină despre persoană se centrează în jurul recunoașterii sufletului și trupului ca aspecte esențiale ale naturii umane, că puterile trupului aparțin și sunt concentrate în viața sufletului. Cu toate acestea, trupul se poate împotrivi sufletului (Gal. V, 17) și-l poate împiedica în alegerea celor mai înalte aspirații ale lui, neexcluzând chiar tendința către Dumnezeu (II Cor. IV, 6). Dar sufletul fără trup nu poate săvârși nici cele bune nici cele rele (II Cor. V, 10). De suflet depinde ca acesta să se facă "rob al trupului" (Rom. XIII, 14; Gal. III, 3; V, 13; Efes. II, 3) sau ca trupul să se facă conlucrător ascultător al sufletului (I Cor. IX, 27; Gal V, 24). După cum sufletul va conlucra cu trupul său, acesta din urmă "se va pângări" (Iuda, vers. 8) sau va deveni un templu al lui Dumnezeu (I Cor. III, 16,17) și împreună se vor învrednici de preamărirea lui Dumnezeu (I Cor. VI, 20).

Nici cu întreruperea vieții pământești nu se sfârșește pentru totdeauna această legătură (συνάφεια) strânsă dintre suflet și trup, căci va veni vremea când toate trupurile omenești, după asemănarea trupului înviat al lui Hristos (Filip III, 21) vor învia într-o formă proslăvită (I Cor. XV, 20, 44) unindu-se cu sufletele lor spre a primi

răsplata veșnică pentru ce au lucrat bine sau rău (II Cor. V, 10) pe parcursul vieții pământești.

O teologhisire mai ordonată, cu privire la învățătura despre suflet și trup o vom întâlni în perioada patristică, începând chiar de la Părinții Apostolici, despre care vom trata în continuare.

2. CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN SCRIERILE PĂRINȚILOR APOSTOLICI.

Părinții Apostolici sunt autorii creștini care au cunoscut pe Apostoli sau au fost discipoli apropiați ai acestora. Aceștia "fac legătura între viața primară nouetamentară și creștinismul generațiilor următoare. Ei dibuiesc cu antenele spiritului spre adâncurile de taină ale învățaturii dumnezeiești, soluționând problemele care se iveau, muștrând și îndemnând pe credincioși spre o viață fericită. Operele lor oglindesc viața creștină a vremii lor, astfel că cercetarea acestora ne va aduce în față parfumul proaspăt, răcoritor și întăritor al acestei vieți sfinte"³².

Doctrina Scrierilor Părinților Apostolici este cu precădere hristologică³³, eclesiologică³⁴ și morală³⁵. Pătrunderea "spre adâncurile de taină" ale învățaturii lor, unde se observă și grija față de om și destinul lui nepieritor dezvăluie și un caracter antropologic. Dată fiind apropierea de perioada consemnării în scris a cărților Noului Testament, antropologia Părinților Apostolici constă de fapt din preluarea celei biblice. Această apropiere explică și lipsa aprofundărilor antropologice. Adevărurile credinței creștine vor fi contestate mai târziu, când rațiuni apologetice vor determina precizarea acestora de către Părinții Bisericii, odată cu apariția diferitelor erezii.

De altfel, Sfânta Scriptură era foarte binecunoscută deoarece "Bărbații Apostolici citează textele din Sfânta Scriptură numai prin aluzie, neindicând niciodată Evanghelia sau Epistola din care le folosesc"³⁶.

Scrierile Părinților Apostolici oglindesc preocuparea deosebită pentru trăirea vieții în curăție, smerenie, ascultare, precum și o dorință fierbinte pentru desăvârșire. "*Calea vieții*" fiind de fapt "drumul luminos al virtuții și pe această cale merg toți cei care împlinesc poruncile Domnului: iubirea față de Dumnezeu, față de aproapele, precum și *datoriile față de persoana proprie*" trăind în

curăție morală, împodobindu-și sufletul cu virtuți"³⁷. În chip firesc, desăvârșirea dorită nu putea fi înțeleasă decât ca o participare integrală a ființei umane (trup și suflet) în acest proces teandric.

Mai întâi menționăm *Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul* († 107). Este scrisă între anii 96-98. Datorită certurilor din Biserica Corintului, *Sfântul Clement* se adresează acestora cu o seamă de îndemnuri la pace și armonie. Se simte dator să facă aceasta, spunându-le cu dragoste părintească că odinioară: "faceți totul fără să vă uitați la fața omului; umblați în poruncile lui Dumnezeu, supunându-vă conducătorilor voștri și dând cinstea cuvenită preoților voștri; celor tineri le dădeați sfatul să trăiască cumpătat și curat; femeilor le porunceți să săvârșească totul cu conștiința nepătată, curată și sfântă, iubindu-și după cuviință bărbații lor; le învățați să-și gospodărească așa cum se cuvine casa, în buna rânduială a ascultării, păstrându-se curate la suflet și la trup"³⁸.

Deoarece se întâlnește înțelegerea omului ca "chip al lui Dumnezeu" încă din primele scrieri ale Părinților Apostolici, temă urmărită pe tot parcursul studiului nostru, considerăm necesar să precizăm următorul aspect:

"Tema <<chipului>> servește drept axul în jurul căruia se structurează atât cosmologia cât și antropologia ortodoxă și însăși hristologia"³⁹. Din această uriașă bogăție dogmatică patristică ne vom limita la a expune numai aspectul antropologic și la a vedea cum tema "chipului lui Dumnezeu" în om poate reprezenta temelia unei antropologii ortodoxe⁴⁰.

Epistola către Corinteni amintește despre crearea omului, referindu-se explicit la textul Facerii (I, 26, 27) situându-l ca o prelungire și o împlinire a ceea ce-l preceda, în contextul creației. Sfântul Clement spune: "Peste toate a plăsmuit, cu sfintele Sale mâini, pe om, ființa cea mai aleasă și cea mai măreață, chip al icoanei Lui. Că așa a spus Dumnezeu: "Să facem om după chipul și asemănarea noastră." Și a făcut Dumnezeu pe om; bărbat și femeie i-a făcut pe ei"⁴¹.

Sfântul Clement "potrivește aici cele două texte: el folosește din Facere II, 7 termenul "face", apoi citează explicit: Facere I, 26, 27. Nu se observă nici o urmă de exegeză "filoniană" sau de contradicție între cele două texte. Cuvintele lui Clement afirmă că omul așa cum este el, este icoana chipului divin. A fost făcut chiar cu mâinile lui

Dumnezeu, fără nici un intermediar. Rațiunea (dianoia), nu este decât o parte dintr-un întreg omogen și necompus: omul întrupat, sexual, a cărui procreație continuă mărețiile operei creatoare" ⁴².

Făcând o doxologie a păcii, care le lipsea Corintenilor, vorbind despre bunătatea Creatorului, Sfântul Clement spune: "Să-L privim cu *mintea* și să ne uităm cu *ochii sufletului* la voia Lui cea îndelung răbdătoare. Să ne gândim că nu se mânie pe nici una din creaturile sale" ⁴³. Apreciem că nu este o înțelegere forțată a textului, faptul că Sfântul Clement consideră "*mintea*" (nous) ca parte superioară a sufletului, în care prin curăția ei, se poate oglindi voia lui Dumnezeu. Aceasta pentru că el le spune în alt context: "Să fie întărită *mintea* noastră cu credința în Dumnezeu. Prin El (prin Hristos), s-au deschis *ochii inimii* noastre; prin El, nepriceputa și întunecata noastră *mintă*, înflorește la lumina Lui, prin El, Stăpânul a voit să gustăm cunoștiința cea nemuritoare" ⁴⁴. Iată că alături de "*mintă*" vorbește și de "*ochii inimii*", găsindu-se aici o anticipare a unui concept de bază în spiritualitatea isihastă de mai târziu, conform căruia *mintea* trebuie "coborâtă" în inimă.

Îndemnând la bună înțelegere între "cei mari" și "cei mici" din comunitatea Corintului, Sfântul Clement folosește analogia armoniei dintre organele componente trupului omenesc (cf. I Cor. XII, 12), spunând: "Să luăm ca pildă *trupul* nostru; capul fără picioare nu este nimic, la fel nici picioarele fără cap; iar cele mai mici mădulare ale *trupului* nostru sunt de neapărată trebuință și folositoare întregului trup; dar toate mădularele se înțeleg și au nevoie de o unică supunere pentru bunăstarea întregului trup" ⁴⁵.

Ca model de dragoste între ei, Corinteni trebuiau să urmeze dragostea pentru Hristos, care "și-a dat cu voia lui Dumnezeu sângele Său pentru noi, *trupul* Său pentru *trupul* nostru și *sufletul* Său pentru *sufletele* noastre" ⁴⁶. Nu este greu de observat din textul de mai sus aspectul soteriologic al antropologiei clementine, în sensul mântuirii *ființei umane integrale (trup și suflet)* prin Hristos ⁴⁷.

Și în partea finală a Epistolei primim încredințarea că autorului nu îi era străină prioritatea sufletului față de trup, precum și legătura dintre acestea. Sfântul Clement atribuie și sufletului virtuțile care se realizează cu concursul trupului, rugându-se pentru Corinteni, ca: "Stăpânul duhurilor și Domnul a tot trupul... să dea oricărui suflet,

care cheamă slăvitul și sfântul Lui nume, credință, frică, pace, răbdare, îndelungă răbdare, înfrânare, curătenie și castitate spre a bineplăcea numelui Lui..." ⁴⁸.

Cu o astfel de înțelegere a modului existenței creștine în perioada Sfântului Clement, într-adevăr "creștinii devin paradisul plăcerilor spirituale iar viața creștină epifania nemuririi printre cele muritoare" ⁴⁹.

În *Omilia numită a doua Epistolă către Corinteni*, elementele antropologice sunt parcă mai vizibile.

Acelorași Corinteni li se spune: "Deci fraților, vom dobândi viața veșnică, dacă facem voia Tatălui, dacă ne păstrăm curat *trupul* și dacă păzim poruncile Domnului... Să nu spună cineva dintre voi: *Trupul* acesta nu va fi judecat, nici nu înviază. Cunoașteți dar în ce ați fost mântuiți, în ce ați văzut din nou lumina. Nu oare în acest trup? Trebuie, dar, să păstrăm trupul ca pe un templu al lui Dumnezeu. Precum ați fost chemați în trup, tot așa în trup veți și veni. Dacă Hristos Domnul, care ne-a mântuit, fiind mai întâi Duh, s-a făcut trup și așa ne-a chemat, tot așa și noi în acest trup vom primi răsplata" ⁵⁰.

Sfântul Clement a fost întrebat probabil când va veni împărăția lui Dumnezeu. Este binecunoscută tensiunea eshatologică din zorii creștinismului și epoca Părinților Apostolici. Expunându-și punctul de vedere, firește ancorat pe Sfânta Scriptură, descoperim în răspunsul lui și raportul dintre suflet și trup: "Să așteptăm, dar, în orice ceas, împărăția lui Dumnezeu. Fiind întrebat Însuși Domnul de cineva, când va veni împărăția, a spus: "Când vor fi cele două una, când partea din afară va fi ca cea dinăuntru, iar bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie". "Cele două sunt una", când spunem unii altora adevărul și când în două *trupuri* locuiește, fără fățarnicie, un singur suflet. "Partea din afară ca cea dinăuntru" înseamnă: *Sufletul* e partea dinăuntru, iar *trupul* partea dinafară; după cum *trupul* tău se vede, tot așa să se vadă și *sufletul* tău în faptele tale cele bune" ⁵¹.

Sfântul Clement subliniază rolul sufletului de conducător al trupului și că primul nu trebuie să consimtă la ispitele care vin în el, prin simțurile trupesti. Iată cum se exprimă autorul nostru: "Dacă ne lepădăm de plăcerile acestea (ale simțurilor - n. n.) și dacă ne

stăpânim sufletul nostru și nu-i mai împlinim poftele lui cele rele, vom avea parte de mila lui Iisus" ⁵².

Și în finalul acestei *Epistole*, Sfântul Clement continuă să îndemne pe Corinteni la o viață duhovnicească bineplăcută lui Dumnezeu prin cuvinte de autentică spiritualitate ortodoxă: "Noi, cei neînțelepți, să nu ne simțim jigniți, nici să ne supărăm, când cineva ne sfătuiește și ne întoarce de la nedreptate, la dreptate. Uneori, facem fapte rele fără să ne dăm seama din pricina îndoielii și necredinței din inimile noastre. "Mintea ni s-a întunecat" (aluzie la Efes. IV, 18 - n. n.) din pricina poftelor deșarte" ⁵³.

Unul dintre cei mai de seamă Părinți Apostolici este Sfântul Ignatie Teoforul († 107), Episcopul Antiohiei, autor a 7 *Epistole*.

Epistolele sale sunt scrise în drumul spre martiriu la Roma și conțin îndemnuri duhovnicești din care se poate observa prețuirea față de suflet, "lucrul cel nepieritor", pe care, asemenea tuturor martirilor, era convins că nu-l pot ucide persecutorii. *Sfântul Ignatie* este încredințat că moartea în Hristos este naștere spre viață veșnică. De aceea, rugămintea lui către creștinii din Roma în *Epistola* adresată lor este concludentă în acest sens: "Să vină peste mine foc și cruce, haite de fiare, tăierea cărnii, împărțirea trupului, risipirea oaselor, strivirea mădurelor, măcinatul întregului corp, relele chinuri ale diavolului. Să vină toate, numai să dobândesc pe Hristos! La nimic nu-mi vor folosi desfătările lumii, nici împărășiile veacului acestuia... Nașterea mea e aproape. Iertați-mă fraților! Să nu mă împiedicați să trăiesc, să nu voiți să mor! Nu-l dați lumii pe cel care voiește să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiți cu materia: Lăsați-mă să primesc lumină curată! Ajungând acolo, voi fi om!" ⁵⁴.

Din fiecare epistolă a *Sfântului Ignatie* transpare o înțelegere superioară a scopului vieții creștine, a *constituției umane*, a modului în care trebuie să prețuim trupul și sufletul. Din rațiuni ce privesc iconomia expunerii, le vom aminti doar foarte pe scurt.

Efesenilor li se adresează cu următoarele cuvinte: "Să ne străduim să imităm pe Domnul; Cine a fost nedreptățit ca El? Cine a fost mai lipsit? Cine a fost mai disprețuit? - Ca să nu se găsească în voi iarbă a diavolului, ci să rămâneți *trupește* și *duhovnicește* în Iisus Hristos, în toată curătenia și cuminenia" ⁵⁵.

Creștinilor din *Magnezia* (lângă râul Meandru), le dorește să fie "tari în dogmele Domnului și ale apostolilor pentru ca "în toate câte

faceți să sporiți cu *trupul* și cu *duhul*, în credință și în dragoste, în Fiul și în Tatăl și în Duhul, ... supuneți-vă episcopului și unii altora, după cum Iisus Hristos s-a supus după trup Tatălui, iar apostolii lui Hristos și Tatălui și Duhului, ca să fie unire *trupească* și *sufletească*" ⁵⁶.

Tralienilor din Asia le spune: "Vă salut din Smirna împreună cu Bisericile lui Dumnezeu, care sunt cu mine; ele în toate privințele m-au întărit *trupește* și *sufletește*. Vă roagă lanțurile mele, pe care le port pentru Hristos și vă rog și eu să dobândesc pe Dumnezeu" ⁵⁷.

Filadelfienilor le mărturisește și totodată îi povățuiește: "Unii au voit să mă înșele după *trup*; dar *duhul* nu se înșeală, că este de la Dumnezeu; că știe de unde vine și unde merge și pe cele ascunse le vedește... Duhul mi-a predicat, grăind acestea: Fără de episcop să nu faceți nimic! Păstrați *trupul* vostru ca templu al lui Dumnezeu! Iubiți unirea, fugiți de dezbinări, fiți următori ai lui Hristos, precum este și El Tatălui Lui" ⁵⁸.

Nici *Smirnenii* nu sunt lipsiți de îndemn părintesc: "Îmbrățișez pe vrednicul de Dumnezeu episcop, pe preoții cei cu dumnezeiască cuviință și pe diaconii cei împreună cu mine robi, pe fiecare în parte și pe toți îndeobște, în numele lui Iisus Hristos, în trupul Lui și în sângele Lui, în patimile Sale și în învierea Sa, în unitatea *trupească* și *sufletească* a lui Dumnezeu și a voastră. Har, milă, pace și răbdare în veci" ⁵⁹.

În *Epistola către Policarp*, Episcop al Smirnei, *Sfântul Ignatie* îi recomandă cu frățească dragoste: "Te rog în numele harului, cu care ești investit, să-ți urmezi calea și să îndemni pe toți să se mântuie. Apără-ți locul pe care-l ocupi, cu toată grija *trupească* și *sufletească*. Poartă grijă de unire, decât care nimic nu-i mai bun... De aceea ești și *trupesc* și *duhovnicesc* ca să mângâi pe cele ce ți se arată în fața ta..." ⁶⁰.

În *Martiriul Sfântului Policarp*, Episcopul Smirnei († 155-177), mai precis în emoționanta rugăciune a acestuia dinaintea morții sale, întâlnim neclintita credință a creștinilor în general și a martirilor în special în înviere.

Sfântul Policarp se roagă astfel: "... Te binecuvântează că m-ai învrednicit de ziua și ceasul acesta, ca să iau parte cu ceata mucenicilor la paharul Hristosului Tău, spre învierea vietii de veci a sufletului și a trupului, în nestricăciunea Duhului Sfânt..." ⁶¹.

Credința în înviere și în venirea apropiată a Domnului "ținea sufletele creștinilor într-o continuă veghe și într-un neostenit îndemn de a fi totdeauna cu "făclile aprinse" spre a întâmpina pe mirele Hristos" ⁶².

O altă scriere din perioada analizată este și *Păstorul lui Herma* (secolul II). Înainte de a aminti referințele antropologice din această operă trebuie să precizăm următorul fapt: În timpul Părinților Apostolici existau eretici gnostici, care considerau trupul ca ceva rău și, ca atare, distrugerea lui prin satisfacerea abuzivă a instinctelor - era modalitatea indicată de a scăpa de el.

Herma se ridică împotriva unei astfel de concepții eronate, sfătuind: "Păstrează trupul acesta curat și nepătat, ca Duhul, care locuiește în el, să dea mărturie de el și să fie îndreptățit trupul tău. Vezi să nu se suie la inima ta gândul că trupul acesta este stricacios și să-l supui vreunei întinăciuni. Dacă-ți întinezi trupul, întinezi și Duhul cel Sfânt; iar dacă întinezi trupul, nu vei trăi... Dar de acum, păzește-te! Iar Domnul fiind mult milostiv, le va vindeca pe acelea, dacă pe viitor nu-ți vei întina nici trupul, nici duhul; că amândouă sunt împreună și nu poate fi întinat unul fără altul. Păstrează-le dar, curate pe amândouă și vei trăi în Dumnezeu" ⁶³.

Este limpede că viața trupească este în strânsă interdependență cu cea sufletească, având o acustică reciprocă. A purta grija de trup, dar mai ales de suflet este o poruncă de seamă a Părinților Apostolici, deoarece orice faptă a noastră săvârșită în trup are consecințe în veșnicie. "A avea sufletul curat ca o biserică a lui Dumnezeu în care să-L porți pe Hristos, iată marea taină care întărea pe creștini" ⁶⁴.

În scrierea numită *Epistola către Diognet* raportul dintre suflet și trup este evident. Mai mult, acesta este prezentat într-o exprimare literară de o rară frumusețe. Analogia dintre creștini și păgâni este asemenea celei dintre suflet și trup.

Vom reda în întregime acest pasaj ce pune început dialecticii istorice în antropologia nouă: "Ca să spun pe scurt, ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume. Sufletul este răspândit în toate mădulele trupului, iar creștinii în toate orașele lumii. Sufletul locuiește în trup, dar nu este din trup; creștinii locuiesc în lume, dar nu sunt din lume. Sufletul nevăzut este închis în trupul văzut; și creștinii sunt văzuți, pentru că sunt în lume, dar credința lor în

Dumnezeu rămâne nevăzută. Trupul urăște sufletul și-i poartă război, fără să-i fi făcut vreun rău, pentru că-l împiedică să se dedea plăcerilor; și lumea urăște pe creștini, fără să-i fi făcut vreun rău, pentru că se împotrivesc plăcerilor ei. Sufletul iubește trupul, deși trupul urăște sufletul; sufletul iubește și mădulele; și creștinii iubesc pe dușmanii lor. Sufletul este închis în trup, dar el ține trupul; și creștinii sunt închisi în lume, ca într-o închisoare, dar ei țin lumea. Sufletul nemuritor locuiește în cort muritor; și creștinii locuiesc vremelnic în cele stricacioase, dar așteaptă în ceruri nestricăciunea. Sufletul chinuit cu puțină mâncare și băutură se face mai bun; și creștinii, pedepsiți în fiecare zi, se înmulțesc mai mult. Într-atât de mare ceată i-a rânduit Dumnezeu, că nu le este îngăduit s-o părăsească" ⁶⁵.

Observăm că această perlă a literaturii patristice "descrie viața creștină în antiteze artistice, în formule spirituale și într-o atmosferă de entuziasm haric excepțional" ⁶⁶.

Era firesc să fie așa devreme ce și autorul *Didahiei celor Doisprezece Apostoli* învață aproape la fel, cu privire la modul de a trăi și grija pentru suflet: "Privegheați pentru viața voastră; candelile voastre să nu se stingă, coapsele voastre să nu le descingeți, ci fiți gata, că nu știți ceasul, în care Domnul va veni. Adunați-vă des, pentru a căuta cele de folos sufletelor voastre. Că nu vă va fi de folos tot timpul credinței voastre, dacă nu veți fi desăvârșiți în timpul cel din urmă" ⁶⁷.

Principiile viețuirii ascetice ale creștinilor din perioada Părinților Apostolici, ale grijii deosebite pentru suflet și trup sunt de mare înălțime morală.

"Cât privește credința cea mai vie și cea mai sigură pe care o confirmă, în definitiv, acest ascetism primar, morala era într-adevăr, cum ea trebuia să fie, încununarea dogmei" ⁶⁸, conchide patrologul F. Cayré.

Referințele antropologice oarecum firave ale Părinților Apostolici au totuși menirea să conducă spre elaborările ulterioare, mai extinse, începând chiar cu Apologetii, de a căror concepție antropologică ne vom ocupa în continuare.

3. CONCEPȚIA DESPRE SUFLET ȘI TRUP LA APOLOGEȚI.

Apologetii au fost oameni de cultură ai păgânismului, motiv pentru care aceștia pun Biserica și cultura păgână într-un conținut complex din care vor ieși multe lumini și precizări. În schimb "cultura și preocupările lor se îndepărtează de mediul iudeo-păgân. De acum ei înfruntă publicul cult pentru a expune și a apăra mesajul creștin"⁶⁹. Se recunoaște însă faptul că "filosofia cu care au fost familiarizați apologetii secolului al doilea a fost platonismul mijlociu, acel amestec eclectic de idei platoniciene, aristotelice și stoice aflate în compilațiile doxografice"⁷⁰. Era firesc ca în confruntarea dintre doctrina creștină și cea păgână, "argumentele să se ia, de cele mai multe ori, după metoda clasică, din panoplia adversarului"⁷¹. Mai ales pentru faptul că "învățăturile Scripturii își au rădăcinile în probleme ce provoacă și contestă filozofia grecească, dar prin intermediul aceluiași simbol, filozofia grecească a pus la îndemâna gânditorilor creștini argumente și concepte, pentru a interpreta acele învățături într-o manieră tehnică mai precisă"⁷², creștinându-se elenismul și nu invers.

Mai întâi vom prezenta elementele antropologice cuprinse în câteva din operele *Sfântului Iustin Martirul și Filozoful* († 165) conturând concepția acestuia despre suflet.

Sfântul Iustin a scris un tratat în această privință, menționat de Eusebiu⁷³, "în care el ar fi înfățișat părerile filozofilor greci referitoare la problemă și ar fi făgăduit să le combată, prezentând propria sa concepție într-o altă lucrare. Din nefericire, aceste două opere au dispărut complet"⁷⁴.

După textele care ni s-au păstrat, îndeosebi în primele capitole ale *Dialogului cu iudeul Trifon* și în lucrarea *Despre înviere* reiese că înainte de convertire, *Sfântul Iustin*, în privința sufletului, împărtășea mai mult sau mai puțin părerea platonicienilor, pe care a încercat să-i combată după ce s-a creștinat, fără însă a se debarasa complet de concepțiile acestora⁷⁵.

În perioada sa precreștină, el socotea sufletul ca divin și nemuritor, dar și ca parte din Spiritul suveran, fără totuși a înceta să semene cu "sufletul" animalelor. Această concepție de ezitare asupra problemei existenței naturii și eternității sufletului, era specifică lui Platon.

Sfântul Iustin "avea în minte și cea de-a doua idee platonice, expusă în *Timaios*, după care sufletul a fost creat ca și întreg universul. Deoarece sufletul a fost creat ca și universul, el nu se poate numi nemuritor prin natura sa, căci "numai Dumnezeu singur este nemuritor și nepieritor și tocmai pentru aceasta este Dumnezeu, în vreme ce toate celelalte care vin după El sunt născute și pieritoare".⁷⁶

Din cauza aceasta, "sufletele vor muri și vor fi pedepsite" (καὶ ἀποθνήσκουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ κολάζονται) spune el în *Dialogul cu iudeul Trifon*⁷⁷. După părerea lui Platon, expusă în *Timaios*, sufletul poate deveni însă nemuritor prin voința lui Dumnezeu. În perioada creștină a vieții sale, *Sfântul Iustin* a reluat această idee și a dezvoltat-o, îmbogățind-o cu concepția creștină. Sufletul poate deveni nemuritor grație voinței lui Dumnezeu, dar nemurirea aceasta este întemeiată, în concepția *Sfântului Iustin*, "la fel ca și în filosofia kantiană a secolului al XVIII-lea, pe necesitatea unui postulat de ordin moral: sufletul va trebui să primească într-o altă existență răsplata sau pedeapsa pentru faptele sale din viața aceasta, fiindcă Dumnezeu l-a creat liber, având conștiința binelui și răului".⁷⁸

Desigur acest postulat moral e întemeiat în gândirea *Sfântului Iustin* pe cuvintele Domnului Hristos din Sfintele Evanghelii.

Pentru dovedirea liberului arbitru, el aduce numeroase dovezi din Sfânta Scriptură, la care adaugă și faimosul citat din Platon, "Vina e a omului care alege; Dumnezeu este fără vină" (Αἰτὶα ἐλομένην. Θεὸς ἀναίτιος)⁷⁹ (*Republica*, X, 617e).

Înainte de a trece la creștinism, *Sfântul Iustin* admite concepția despre preexistența sufletului și, în legătură cu aceasta transmigrarea sufletelor după moarte, în diferite animale, începând cu omul și coborând, după cum susține Platon, în *Phaidon*, *Phaidros*, *Republica* și *Timaios*, chiar până la animalele inferioare.

Sfântul Iustin accentuează că sufletul nu are cunoștință de această preexistență, după cum nu știe nici de existențele succesive care trebuie să urmeze preexistenței.

Trecând la creștinism, el a renunțat la aceste idei.

În privința originii sufletului, se pare că *Sfântul Iustin* s-a mulțumit cu învățătura exprimată de bătrânul care l-a convins să îmbrățișeze doctrina creștină, în timpul conversației lor, "pe cărările

Vistului" în Cezareea Palestinei. El se convinge că "sufletele sunt create odată cu propriile lor trupuri" (μετά τῶν ἰδίων σωμάτων φύσεις αὐτά γεγονέναι).⁸¹

Sfântul Iustin n-a explicat însă mai amănunțit acest lucru, precum n-a încercat nici să lămurească în ce raport stă creația individuală a sufletului făcută de Dumnezeu cu ideea moștenirii păcatului originar. După cum se știe, Biserica a condamnat la sinodul al V-lea ecumenic (553) teoria preexistenței sufletelor susținută de Origen.

Asupra esenței sufletului, se pare că *Sfântul Iustin* admite că acesta ar fi creat dintr-un fel de materie fină, deși nu se poate vorbi într-o existență spirituală de ceva material, oricât de fină ar fi această formă. *Sfântul Iustin* nu dă mai multe precizări în acest sens.⁸² El admite simplitatea și spiritualitatea sufletului precum și posibilitatea lui de a gândi și cunoaște pe Dumnezeu câtă vreme se află în trup, cu ajutorul rațiunii.

Ca și Platon (în *Republica*, 612a), *Sfântul Iustin* afirmă în *Dialog* că "sufletul numai după ce va rămâne în el însuși, deslipit de trup, va ști în mod desăvârșit propria sa natură și va cunoaște totodată natura dumnezeirii".⁸³

Trecut la creștinism, el admite că după această viață, sufletul va vedea pe Dumnezeu, nu prin propriile sale puteri, ci, "împodobit cu darul Sfântului Duh".⁸⁴ După convertire, *Sfântul Iustin* a renunțat și la ideea transmigrării sufletelor după moarte, ca o pedeapsă pentru greșelile din viață. Acum, ideile sale despre destinul sufletului sunt curat creștine. Astfel sufletele celor pioși așteaptă după moarte "într-un loc bun, pe când cele ale celor răi se găsesc într-un loc mai rău, așteptând judecata".

Răsplata sau pedeapsa nu va fi primită doar cu sufletul ci și cu trupul. Astfel, este necesar să amintim concepția *Sfântului Iustin* și despre trup.

Doctrinei pitagoreice și platonice, care susținea nemurirea sufletului dar stricăciunea trupului, *Sfântul Iustin* îi opune credința sa despre învierea omului întreg, trup și suflet, în opera sa *Despre înviere*. Trupul, zice *Sfântul Iustin* împreună cu Noul Testament, are aceeași origine și același destin ca sufletul. Dacă, precizează el, Mântuitorul ar fi predicat mesajul nemuririi exclusive a sufletului, ce noutate ar fi adus El față de Pitagora, de Platon și de partizanii lor?

Hristos a venit cu mesajul unei speranțe noi și necunoscute, adică făgăduința că El nu va lăsa stricăciunii starea de nestricăciune, ci – dimpotrivă – va prefăce stricăciunea în nestricăciune.⁸⁷

Culmea cinstei și a prețuirii pe care Hristos a acordat-o trupului omenesc a fost învierea. Cercurile filozofice și gnostice din jurul Sfântului Iustin se opuneau cu înverșunare acestei învățături pentru diverse motive.⁸⁸ La obiecția că trupul este nevrednic de înviere și de viață cerească din cauza substanței sale josnice "de pământ", din cauza păcatelor sale și a violenței cu care, uneori, el tratează sufletul ademenindu-l să păcătuiască împreună, *Sfântul Iustin* răspunde cu cuvintele biblice: "Dumnezeu a făcut pe om din țărâna pământului" (Fac. II, 7). Nu ar fi absurd să spunem că trupul făcut de Dumnezeu nu merită cinste și nu e vrednic de nimic? Creatorul și pictorul n-acordă ei cinste propriilor lor opere? Cel pentru care au fost create toate lucrurile e foarte scump Aceluia care a făcut totul.⁸⁹ Numai ereției afirmă că trupul a fost făcut de îngeri.⁹⁰ Nu este adevărat că trupul nu are făgăduința învierii. Nu, ci Dumnezeu Care este nestricăciunea și inteligența, a chemat și trupul la înviere și viață veșnică. Evanghelia mântuirii se adresează și trupului.⁹¹ Răsplata sau pedeapsa comună a celor două componente umane se întemeiază pe raportul dintre suflet și trup.

Trupul și sufletul sunt strâns unite prin însuși actul creației lor. Este aici, în actul creștii, o distincție menită să păstreze fiecărei părți propria sa individualitate. Dumnezeu crease mai întâi trupul căruia dându-i sufletul din suflarea gurii Sale, devin astfel un întreg indisolubil. Preexistența și transmigrarea sufletelor care separau sufletul și trupul au fost abandonate de Sfântul Iustin, după cum am înțeles. Trupul și sufletul sunt "același în același".⁹²

Ele formează nu numai o unitate desăvârșită ci un fel de identitate care păstrează totuși proprietățile elementelor alcătuitoare. Amândouă "împreună au ascultat pe Dumnezeu și Cuvântul Acestuia, au crezut în Hristos, au fost botezate și au lucrat dreptatea".⁹³

Data fiind posibilitatea unei renașteri (palingenesii) a trupului, cum s-ar putea face distincția dintre faptul că sufletul este mântuit și că trupul nu, după ipoteza unora?

"Potrivit părerii despre sufletul nestricăcios, parte din ființa divină, Dumnezeu are dreptate să limiteze mântuirea exclusiv la

suflet, întrucât El vrea să salveze ce-i este propriu și înrudit, în timp ce trupul este stricăcios și are o altă origine decât sufletul. În cazul acesta, ce recunoștință s-ar putea arăta lui Dumnezeu, cum s-ar putea pune în lumină puterea bunătății Sale, dacă El intenționează să salveze ceea ce este salvat prin natură și face parte din El însuși? Cu alte cuvinte, mântuirea sufletului este solidară cu cea a trupului, pentru că ele sunt legate inextricabil printr-un destin comun.

Solidaritatea sufletului și a trupului se bazează apoi pe strânsa lor colaborare. În zadar trupul este acuzat de păcat și de constrângerea pe care ar exercita-o asupra sufletului, spre a-l determina să păcătuiască împreună. "Cum ar putea trupul să păcătuiască prin el însuși dacă n-ar fi precedat și provocat în această direcție de suflet?... Numai dacă trupul ar fi păcătos, atunci Mântuitorul n-a venit decât pentru el, după cuvântul: "Căci Eu n-am venit să chem la pocăință pe cei drești, ci pe cei păcătoși" (Mt. IX, 13).⁹⁵

Această concepție "despre legătura și unirea intimă între trup și suflet, era o frumoasă victorie asupra teoriei platonice și mai târziu neoplatonice, potrivit căreia materia stă la originea răului și este rea în sine, iar unirea sufletului și a trupului ar provoca tot felul de greșeli".⁹⁶

Asupra acestui raport între componentele omului, considerăm că este cel mai indicat să conchidem chiar cu cuvintele Sfântului Iustin: "Ce este omul decât o ființă rațională alcătuită din suflet și trup? (τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς λογικόν). Oare sufletul prin sine este om? Nu este. Ci el este sufletul omului. Oare trupul ar putea fi numit om? Nu. Ci el se numește trupul omului. Deci, dacă nici unul dintre acestea, în mod separat nu este om, ci ceea ce rezultă din îmbinarea ambelor se numește *om*, iar Dumnezeu a chemat la viață și înviere pe *om*, El nu a chemat *OM*, partea, ci întregul, adică *sufletul și trupul*".⁹⁷

O concepție, pe care o vom urmări de fapt în viitor și la alți autori creștini, dată fiind importanța clarificării ei, este cea trihotomistă. Sfântul Iustin pare uneori a fi trihotomist. El zice că "trupul este casa sufletului și sufletul poarta spiritului, elemente pe care le vor păstra toți aceia care au nădejdea curată și credința puternică în Dumnezeu". Există totuși alte texte la *Sfântul Iustin*, care vorbesc cu claritate despre constituția duală a omului.⁹⁸

Eventualele pendulări în legătură cu unele puncte de credință, după părerea noastră, se explică prin metamorfoza conceptuală a sa, în funcție de perioada dinainte sau după ce devine creștin. Este adevărat că unele concepții necreștine și-au păstrat ecoul în gândirea acestuia, dar așa cum am văzut, ele se decantează în timp și îmbracă în final haină creștină. De fapt, am încercat să prezentăm antropologia sa într-un mod antitetic în funcție de evoluția încreștinării gândirii sale. Nu ar fi o concesie făcută Sfântului Iustin dacă am adăuga că "în ardoarea activității și gândirii sale, el n-a avut timp să cântărească formulele filozofice ale vremii sale, pentru a adopta sau crea una în chip definitiv".¹⁰⁰ Cei care l-au martirizat, n-au mai avut răbdare.

Nu trebuie să uităm însă că "oricât de rudimentare ar putea fi socotite "elementele" antropologice ale Sfântului Iustin, ele nu sunt neglijabile în contextul istoric respectiv. Aceste elemente au contribuit deseori la întărirea sau la lămurirea antropologiei Noului Testament, precum și la crearea, introducerea sau combinarea de idei, valori și perspective noi, care au fecundat antropologiile clasice ale Sfinților Părinți¹⁰¹ de mai târziu.

Principiul constrângerii se face simțit și în cazul antropologiei apologetilor. În privința apologetilor greci am fost încorsetați să omitem, cu intenție, pe *Tatian*, *Meliton de Sardes* și *Teofil al Antiohiei*, în cazul celor de limbă latină am omis pe *Minucius Felix* și *Sfântul Ciprian*, oprindu-ne la *Tertulian*, fiind mai reprezentativ în privința temei propuse. Așadar, vom încerca să amintim câteva puncte din antropologia lui *Tertulian* cuprinse în mod special în lucrările: *Adversus Marcionem* (Contra lui Marcion)¹⁰² și *De anima* (Despre suflet)¹⁰³.

În lucrarea *Contra lui Marcion*, *Tertulian* încearcă să descrie structura omului "ca chip" al lui Dumnezeu. Preopinenții săi, marcioniții obiectau că dacă sufletul, care era substanța Creatorului (de origine divină), a putut cădea, aceasta din urmă rămâne totuși incoruptibilă. Pentru a le răspunde, *Tertulian* începe prin a distinge "suflarea lui Dumnezeu" care nu este duhul Său, știind că grecul folosește același cuvânt pentru ambele noțiuni. "Se știe că suflarea este inferioară duhului chiar dacă e o "emanație" a lui. Aș putea să o numesc chipul lui Dumnezeu, adică a Duhului. Dumnezeu este într-

adevăr duh. Chipul duhului este suflarea. Or chipul nu este identic cu modelul.

Astfel, suflarea care este chipul Duhului, nu poate egala într-atât asemănarea divină doar pentru că adevăratul Duh, adică Dumnezeu este infailibil¹⁰⁴.

Asemănarea, departe de a implica egalitatea presupune tocmai diferența. Omul rămâne infinit sub modelul său. El nu-i oferă atributele Sale – precum perfecțiunea. Omul poate deci să greșească: „Dar a putea greși nu înseamnă a trebui – „potuit sed non debuit”¹⁰⁵.

Tertulian cunoaște capcana determinismului stoic. Trebuie remarcat că în toată această discuție, el folosește expresia globală „chip și asemănare” ca un întreg și pare să le identifice. Acest fapt îi permite să vorbească despre „integritatea chipului și a asemănării”¹⁰⁶, exprimare care-i este frecventă în scrierile sale.

Lucrarea *De resurrectione mortuorum* (Despre învierea morților)¹⁰⁷ este o polemică îndreptată către sectele gnostice în special către *Marcion*, *Apelles* și *Valentin* ai căror discipoli activau în Africa. Aceste curente eterodoxe acuzau materia și trupul ca nedemne de înviere. Opera trebuie luată în atenție pentru că face elogiul trupului în conformitate cu învățătura creștină.

Împotriva afirmațiilor ereticilor, *Tertulian* își începe argumentarea, spunând că lumea este opera lui Dumnezeu. Nimic nu există fără Cuvântul Său. Trupul omului este creat de însuși „mâna” lui Dumnezeu. Din această cauză, el stăpânește universul, lucrurile create folosindu-i omului și nu invers. Apoi continuă spunând: „Dar amintește-ți că omul este în mod simplu numit trup, termen care a exprimat întâi numele de om: „Și Dumnezeu a făcut omul din țărâna pământului – deja omul, fiind încă pământ – și-i suflă asupra feței lui suflare de viață și Dumnezeu l-a așezat pe omul pe care-l făcuse în rai”. Astfel, omul a fost în primul rând pământ modelat, apoi om în întregime. Aș insista cu plăcere asupra acestui lucru, știindu-se că tot ceea ce a fost prevăzut pentru om și i-a fost dat de Dumnezeu, se datorează nu doar sufletului ci și trupului, dacă nu în virtutea unei identități de natură, măcar în virtutea privilegiului său”¹⁰⁸.

În această lungă expunere, *Tertulian* sintetizează cele două texte clasice ale Facerii (I, 27 și II, 9) departe de a le opune ca Filon. El descrie „facerea” omului de la începuturile sale modeste și nu de la preexistența cerească a sufletelor.

Omul, și subliniem că acest apelativ este repetat de multe ori, este în primul rând „țărână din pământ” modelat. El este complet când primește „suflarea” lui Dumnezeu, *sufletul viu*. Sufletul nu este începutul ci plinirea omului întreg. Tot ceea ce i s-a încredințat, i s-a încredințat nu doar sufletului ci și trupului. Omul este deci indisociabil. *Tertulian* este, prin urmare, deja departe de dihotomia filozofiei eline. Într-o altă „frescă”, *Tertulian* descrie raporturile dintre Creator și creația Sa, progresul lent al pământului modelat de Creatorul divin, „devenit chip al pământului modelat”, după analogia lui Hristos cel viitor, „care va veni în trup”. „Imaginează-ți-l pe Dumnezeu preocupat cu totul de el (chipul de pământ), consacrându-i-se în întregime, mâini, gândire, lucrare, cugetare, înțelepciune, și mai ales cu dragostea care-i inspiră Chipul. Căci iată cuvântul Tatălui către Fiul: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră. Și Dumnezeu făcu omul”. Adică ceea ce a făcut „L-a făcut după chipul lui Dumnezeu”, adică după chipul lui Hristos. Și într-adevăr Cuvântul „este Dumnezeu, El care fiind după chipul lui Dumnezeu (Tatăl)” nu a considerat o uzurpare a fi sus în rangul lui Dumnezeu (Fil. II, 6)¹⁰⁹ și după întrupare.

Tertulian așază foarte exact primul text al creației în perspectiva celui de-al doilea pe care-l completează. Cu lirism îl descrie pe Creator în raport cu creația, exprimându-se în și prin ea, în puterea, înțelepciunea și bunătatea sa. Omul până în trupul său poartă amprenta „mâinilor” lui Dumnezeu.

Dar demnitatea supremă a trupului nu se va dezvălui decât în întruparea Fiului lui Dumnezeu, împlinire care în textul Facerii este doar profețită.

Tertulian afirmă cu nădejde: „În Hristos, începutul se derulează spre sfârșit, sfârșitul revine spre început, pentru că întreaga iconomie să se împlinească în Cel prin care a început, adică Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut trup, și să termine așa cum a început”¹¹⁰.

Până la cuvântul *dispositio*, care traduce grecescul „oikonomia”, *Tertulian* poate fi considerat un teolog al răscumpărării, întorcând astfel spatele idealismului platonician. S-a văzut că „lutul” a câștigat măreție prin „mâna” lui Dumnezeu, iar trupul s-a învrednicit de o și mai mare cinste, prin suflarea divină „datorită căreia trupul a abandonat în același timp imperfecțiunile lutului și a primit podoabele materiei vii”¹¹¹. „Dar, Dumnezeu a unit

(suflarea de viață) sau mai degrabă n-a introdus-o în trup, n-a amestecat-o cu el? Într-un compus atât de compact prea puțin poți înțelege dacă trupul se supune sufletului sau sufletul trupului. Dar putem înțelege că mai degrabă sufletul este purtat, pentru că este stăpân și mai aproape de Dumnezeu. Fapt care preamărește trupul și-l face să poarte acest suflet de la Dumnezeu, dându-i posibilitatea de a-și exercita stăpânirea”¹¹².

Unirea trupului cu sufletul care i-a fost insuflat este deci de nedespărțit. Solidare în exercițiul funcțiunii atât la bine cât și la rău, amândouă sunt coresponsabile de toate acțiunile lor.

Sufletul nu poate nimic fără trup; chiar gândul cel mai ascuns nu se poate produce fără trup, căci “hegemonikon”-ul (supremația), este în inimă după cum spune Evanghelia (Mt. XV, 18-19). Departe de a fi învinovățit, trupul participă la frumusețea lui Dumnezeu în creație, ca și la răsplată.

Trebuie să recunoaștem o oarecare fluctuație în gândirea lui Tertulian, după care “chipul” pare să se refere în mod special la trup iar asemănarea în primul rând la suflet și apoi la Duhul Sfinților. Oricum *initium* și *finis*, începutul și sfârșitul, își corespund și se completează.

În măsura în care Tertulian înțelege chipul și asemănarea ca o realitate globală a omului, el le caracterizează în primul rând prin rațiune și inteligență. “Ideo quo facilius intelligas ex te ipso ante recognosce, ut ex imagine et similitudine Dei quam habeas et in temetipso rationem”¹¹³. Dumnezeu este El Însuși Rațiune, dar ea este mult mai desăvârșită.

În privința sufletului însă, concepția lui Tertulian pe lângă lumină are și umbră. O cercetare succintă a lucrării sale, *Despre suflet*, considerată un prim tratat de psiho-logie creștină, denotă și erorile antropologiei sale, pe care le vom prezenta foarte pe scurt. Acestea sunt:

1. Traducianismul (ex traduce = din răsad). Conform acestei concepții, sufletele copiilor provin din cele ale părinților. Iată cuvintele sale: “În sfârșit, lăsând la o parte rușinea în interesul adevărului, în însăși dogoarea ultimei voluptăți, când este aruncată sămânța creatoare, nu simțim oare că iese ceva și din sufletul nostru și de aceea ne simțim obosiți și fără vlagă, cu vederea împăienjenită?

Se scurge astfel și din sufletul nostru sămânța sufletească, precum din purificarea cărnii provine aceea sevă a sămânței corporale”¹¹⁴.

2. O anume corporeitate a sufletului. Iată ce spune Tertulian: “pentru noi corporalitatea sufletului reiese cu strălucire chiar din Evanghelia (aluzie la Lc. XVI, 22, n. n.), dacă sufletul n-ar avea corp, imaginea sufletului n-ar căpăta imaginea corpului și nici n-ar vorbi Scriptura despre membrele corporale dacă ele n-ar exista.

... Sufletul cuiva suferă în iad, este în iad, este pedepsit în foc, limba i se chinuie și cere de la degetul altui suflet mai fericit mângâierea unei picături de apă... Incorporalitatea nu simte nimic, neavând prin ce să poată simți; iar dacă are ceva, acesta va fi corp. Și dacă tot ce e corporal este sensibil, rezultă că tot ce e sensibil este corporal”¹¹⁵.

Concluzia este clară: “în această privință teologul cartaginez, prea dependent de doctrina stoică, învață corporeitatea, adică materialitatea sufletului și a lui Dumnezeu, escaladând ortodoxia. Dar o face din necesitatea logică de a păstra substanțialitatea sufletului și a lui Dumnezeu”¹¹⁶.

3. O oarecare localizare a sufletului. Confundând noțiunea de “inimă” în înțeles spiritual (cf. Ps. L, 12: “inimă curată zidește...”) cu inima corporală, consideră că “sufletul se găsește în camera corpului, pe care o privește Dumnezeu”¹¹⁷, înțelegându-se din context, că sufletul s-ar afla în inimă sau în jurul ei. Atitudinea sa este totuși oscilantă în această privință. Deoarece atunci când combate metempsihoza, el afirmă că sufletul se găsește în tot corpul. Cu toate acestea, antropologia lui Tertulian are și multe aspecte pozitive. Menționăm câteva dintre acestea:

1. Describe corect însușirile sufletului (cu excepția corporalității) raporturile subtile între simțurile corporale și cele intelectuale și interdependența dintre ele. Următorul text este edificator în acest sens: “Dacă se pare că sufletul dorește hrană, acesta nu e un motiv pentru cineva să susțină că și sufletul e muritor, că se menține prin hrană, care dacă este împuținată îl face să slăbească, iar dacă este înlăturată îi aduce pieirea. Nu trebuie să ne întrebăm cine dorește și pentru cine; iar dacă pentru sine, să vedem pentru ce; când și până unde, fiindcă altceva dorește din natura sa, altceva din necesitate, altceva potrivit însușirilor sale și altceva, având în vedere cauza. Așadar sufletul va dori hrană pentru sine

din cauza necesității, iar pentru trup din cauza priorității”¹¹⁸. Observăm o distanțare față de doctrinele filozofilor, de care se debarasează și despre care spune că “sunt un fel de vin amestecat cu apă”¹¹⁹.

2. *Combate preexistențialismul platonian și ideea greșită a stoicilor*, după care viața fătului ar începe de la naștere și nu din momentul zămislirii, spunând: “Părerea mea nu se potrivește cu a lui Platon”¹²⁰, iar despre concepția stoicilor afirmă ironic: “Le-a fost rușine, după părerea mea, să afirme ceea ce știu și femeile. Și este mai rușinos că-n astfel de probleme femeile să-ți combată decât să-ți aprobe ideile”¹²¹. Profesând o asemenea învățătură, Tertulian este primul autor patristic care demonstrează că avortul este un păcat grav.

3. *Afirmă indisolubilitatea dintre suflet și trup pe parcursul vieții pământești*. Legătura dintre cele două componente umane nu se desface în somn, cum afirmau stoicii. Pentru că “nemurirea sufletului nu îngăduie să credem somnul nici ca o micșorare a vieții sufletești, nici ca o despărțire a sufletului de corp. Domnul aduce odihnă numai trupului nu și sufletului”¹²².

Mai mult, între suflet și trup există o legătură “mistică”, chiar “o fericită căsătorie”. De aceea nu trebuie să admitem că “vina care i se aduce câteodată trupului pentru unele păcate liberează sufletul de povara lor, ci dimpotrivă și la el se referă. Partea rea a sufletului vine de la păcatul originar, alături de ea rezistă binele dumnezeiesc, deși întunecat. Botezul îi redă strălucirea dintâi, ca într-o “nuntă mistică” a sufletului cu Duhul Sfânt. Iar trupul urmează soarta sufletului ca un rob al lui. O fericită căsătorie, dacă nu se săvârșește vreun adulter”¹²³.

4. *Combate metempsihoza sau metempsihoza* (recidivatus revolubilis). Pe susținătorii acestei concepții eronate, Tertulian îi persiflează, spunând: “Suntem siliți mai mult să râdem decât să instruim”. Dar iată cum “instruiește” el în acest sens: Dacă prin creație sufletul “nu are în nici un chip capacitatea necesară transmigrației în alte animale nici prin măsura corpului, nici printr-o potrivire cu celelalte legi ale materiei sale, oare în ce se va schimba în el după calitățile acelor animale și după viața lor contrară vieții umane, devenind și el contrar calităților umane datorită mutațiilor? Dacă primește o schimbare, uitând ce a fost,

nu va mai fi ceea ce a fost. Și dacă nu va fi cel care a fost, s-a zis cu transmigrarea corpului care, fără îndoială nu mai poate fi atribuită acelui suflet care, dacă va fi schimbat nu va mai fi el însuși”¹²⁴.

Trebuie să recunoaștem și în cazul lui Tertulian că eventualele puncte obscure din doctrina sa nu estompează luminile acestui “ardens vir” cum l-a caracterizat *Fericitul Ieronim*¹²⁵. “Dar ce înseamnă aceste erori față de imensa sa operă misionară? O fărâmə de argilă într-un ocean de lumină”¹²⁶.

Dacă apreciem contextul istoric religios și politic¹²⁷ în care a trăit și a scris preotul cartaginez, recunoaștem că “numeroase probleme care, secole de-a rândul, au preocupat marile spirite ale lumii, găsesc la Tertulian prima lor formulare”¹²⁸.

După cum se poate constata, o privire de ansamblu a concepției despre om la Apologeti¹²⁹ conduce printre altele la următoarea concluzie: de inspirație biblică, dar elaborată cu ajutorul a numeroase argumente filozofice, această concepție va lărgi considerabil orizontul antropologiei pentru Părinții secolelor al II-lea și al III-lea. Despre cei mai reprezentativi dintre aceștia ne propunem să tratăm în cele ce urmează.

5. ANTROPOLOGIA SCRITORILOR PATRISTICI MAI REPREZENTATIVI DIN SECOLELE AL II-LEA ȘI AL III-LEA: IRINEU DE LYON, CLEMENT ALEXANDRINUL, ORIGEN, METODIU DE OLIMP, LACTANȚIU ȘI NEMESIUS DE EMESSA.

Scriitorii patristici din secolele al II-lea și al III-lea mai reprezentativi pentru antropologie au preluat doctrina biblică despre om de la Părinții Apostolici și Apologeti, aducându-i în mod firesc lămuririle necesare. Explicarea Revelației cu privire la om aduce cu sine o restructurare corespunzătoare a înțelegerii acesteia, o luminare gradată a ei și o dialectică proprie într-un proces efervescent și continuu. Se deschid astfel perspectivele cunoașterii omului în adevăratul sens al existenței sale teonome. Din această cauză, începând cu acești autori patristici, tema omului, ca chip al lui Dumnezeu se face din ce în ce mai vădită, în eforturile succesive ale acestora, spre a se ajunge la o cuprindere cât mai corectă a problemei.

În acest sens va fi prezentată, în linii generale, antropologia acestor autori, începând cu *Sfântul Irineu de Lyon*.

Teologia *Sfântului Irineu* "are în centrul ei Întruparea Mântuitorului. E o teologie elaborată pe îndelete, cu migală împletită cu eliminarea ideilor gnostice"¹³⁰. Antropologia sa o găsim inclusă în iconomia mântuirii.

Taina omului se dezvăluie în lucrarea lui Hristos, care permite pătrunderea în profunzime a sensului "chipului" și "asemănării". Nu este de loc întâmplător că scrierea sa, care cuprinde referințe cu privire la om, *Adversus haereses* (Contra ereziilor) se încheie cu această temă preluată din *Facere* (I, 26,27)¹³¹.

Este cunoscut faptul că antropologia *Sfântului Irineu* este elaborată în disputele cu gnosticii vremii sale. Concepția gnostică despre om este "un amestec între dualismul persan, filozofia religioasă greacă, culte mistice și revelația iudaică și creștină"¹³². Gnosticismul a îmbrăcat forme și se împarte în școli multiple¹³³.

În combaterea ideilor gnostice după care trupul ar fi rău în sine, *Sfântul Irineu* aduce dovezi din Sfânta Scriptură care vorbesc despre readucerea la viață a unor trupuri în cazul învierilor din morți săvârșite de Mântuitorul. "Dacă trupul ar fi fost rău în sine, l-ar mai fi readus Domnul la viață? Avea vreun motiv să înmulțească răul în sine?"¹³⁴. Mai mult, el așează învierea trupurilor în lumina Întrupării, abordând alături de textele pauline care afirmă realitatea învierii trupului și pe cele răstălmăcite de eretici. Primul text la care se oprește este cel din *I Tes. V, 23*: "...întreg duhul vostru și sufletul și trupul să se păzească fără prihană întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos". Unii comentatori au văzut în afirmația paulină trihotomia greacă, sinteză a concepției lui Platon și Aristotel¹³⁵. Dar Episcopul Lyonului reia acest text, folosit de adversari, tocmai pentru a se opune interpretării gnostice a trihotomiei spunând: "Dumnezeu va fi slăvit de Creația Sa, când o va arăta în conformitate și asemănătoare Fiului Său. Prin mâinile Tatălui, într-adevăr, adică prin Fiul și Duhul, omul – și nu o parte din om – devine după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dar sufletul și duhul pot fi o parte din om și nu omul. Omul întreg (perfect) este combinația sufletului primind Duhul (harul) de la Tatăl, unit cu trupul, făcut după chipul lui Dumnezeu"¹³⁶.

Acest text este de o importanță capitală. El descrie structura omului – și a tuturor oamenilor de la început până la sfârșitul istoriei, așa cum a ieșit el din "mâinile" lui Dumnezeu, Fiul și Duhul. Omul poartă amprenta dublă a Fiului și a Duhului, primul ca model, al doilea ca desăvârșire¹³⁷. Omul nu se poate defini doar prin noțiunea de "cel de sus" (sufletul), cum o făceau gnosticii, "Basilide zice că numai sufletul se mântuiește. Dar aceasta este o rătăcire, deoarece dacă cele ale dreptății sunt împlinite de om întrucât e și ființă trupească, e limpede că și trupul va fi salvat împreună cu sufletul"¹³⁸.

Pentru Sfântul Irineu nici sufletul și nici duhul nu-l pot defini. Și unul și celălalt concurează, dar nu-l pot exprima simplu pe om. Omul complet și desăvârșit în același timp începe cu trupul, făcut după chipul lui Dumnezeu după modelul lui "παῖς" (copilul-fiu)¹³⁹, adică a lui Hristos din istoria mântuirii, grație sufletului pe care-l asumă Duhul imediat, unit tainic și de nedespărțit cu trupul creat asumat imediat.

De două ori el afirmă că chipul – și asemănarea – lui Dumnezeu modelează trupul creat al omului. Într-adevăr, importanța textului și argumentarea autorului se situează în integrarea trupului în chip. În fața opiniei gnostice, episcopul de Lyon se menține însă în realitatea sigură care se observă în întreaga iconomie a mântuirii. Primul, ca și cel de-al Doilea Adam sunt "aproape de pământ" (trupești).

Înțelegem, deci, că "amestecul" suflet-trup nu este de aceeași natură ca și cel dintre suflet și Duh; primul este indisolubil pe timpul vieții, al doilea respectă subordonarea față de Duh și absolută libertate a celui din urmă¹⁴⁰.

În orice caz, participarea lui "pneuma" consacră și nu îndepărtează sau suprimă trupul, opera creată, punctul de plecare al întregului proces.

"Când Duhul se "amestecă" cu sufletul unit cu trupul, creat, omul prin manifestarea Duhului devine spiritual și împlinit, asemenea celui care a fost făcut după chip și asemănare. Dacă din contră Duhul îi lipsește sufletului, un asemenea om rămas psihic și trupeș va fi incomplet; el are chipul în trupul creat dar nu și asemănarea în duh. După cum acest om este incomplet, tot așa se întâmplă dacă i se ia "chipul", dacă i se disprețuiește trupul, nu mai putem vorbi de om ca până acum, ci de altceva decât omul. Nici

făptura creată, singură, nu este omul complet, ci trupul omului, și o parte a omului. Nici doar sufletul nu este omul; el este doar sufletul omului și o parte a omului. Nici duhul nu este omul, căci i se spune duh și nu om. El este "amestecul" și unirea tuturor acestor componente care constituie omul complet¹⁴¹.

Sfântul Irineu înfățișează aici, în replică, două feluri de mutilare a omului, la nivelul superior și inferior, așa cum fac gnosticii. Prima mutilare constă în a-l considera pe om doar psihic și trupesc lipsindu-l de Duh. Acest om nu este nici împlinit nici complet. A doua, cazul pnevmaticilor care suprimă trupul creat și îl reduc pe om doar la suflet, la Duh sau la amândouă împreună; care nu pot singure să-l definească pe omul integral. Sfântul Irineu evită cu grijă să spună că duhul este o parte din om și se limitează doar la a spune că duhul nu este omul.

Reiese din acest text că chipul este asociat lui Hristos, model al omului creat, în timp ce asemănarea presupune prezența și acțiunea Duhului¹⁴². E vorba aici de două acțiuni care nu sunt juxtapuse, ci coordonate.

Ambele "mâini" cooperează încă de la început, până la împlinirea omului. Această cooperare strânsă se perpetuează de-a lungul istoriei în experiența fiecărei persoane.

În fața gnosticilor, pentru care chipul și asemănarea caracterizează două categorii de oameni, Sfântul Irineu afirmă de la început unitatea lor temeinică, "in tuto". Dacă există o distincție, ea e situată în deosebirea celor "două mâini" și nu în momentul în care a fost făcut omul, când i s-a dăruit chipul și asemănarea. Omul nu este desăvârșit decât prin cooperarea treimică. Este sinergia celor trei elemente care constituie existența omului când tinde spre desăvârșire și devine duhovnicesc.

Un alt text paulin îi permite Episcopului Lyonului să-și precizeze și să-și completeze concepția "trihotomistă". Gnosticii foloseau textul din I Cor. XV, 50: "carnea și sângele nu pot să moștenească Împărăția lui Dumnezeu", pentru a afirma că nu există învierea trupului¹⁴³. Acesta le răspunde: "Ei nu înțeleg că cele trei elemente, așa cum am arătat, constituie omul desăvârșit: trupul, sufletul și Duhul. Unul (Duhul) salvează și dă formă, altul, trupul, este salvat și format, celălalt, sufletul, între cele două, când urmează

duhul și se înalță cu el sau când ascultă de trup și cade în poftele trupești. Deci două sunt salvate, unul este Salvatorul"¹⁴⁴.

Sfântul Irineu descrie aici omul în procesul desăvârșirii și se străduiește să înțeleagă dinamica înaintării sale spre desăvârșire, mulțumită sinergiei celor "două mâini" care îl conduc de la chip la asemănare. Duhul asimilează trupul asimilat, sufletul este cel prin care Duhul Sfânt asimilează. Cele trei elemente conlucrează și se interferează în grade diferite.

Duhul împărțit este pentru omul complet: ca trup și suflet, principiul unei alte vieți, sfinte, neprihănite. Este vorba de Duhul lui Dumnezeu și nu de duhul omului. Sfântul Irineu demonstrează astfel cu siguranță teologică transcendența divină a Duhului, care rămâne independent în raport cu omul. El rămâne în om liber și autonom ca într-un templu¹⁴⁵.

Sufletul e chemat să conlucreze cu "amprenta" care îndumnezeiește a Duhului, care duce omul în întregime la desăvârșire. El ocupă o poziție de mijloc între Duh și trup. "El (sufletul) primește asemănarea în trup. Și omul se aseamănă cu Dumnezeu până și în trup, așa cum Însuși Hristos a fost preamărit de Tatăl în trup"¹⁴⁶. Dar sufletul poate trăda această misiune; în loc să antreneze trupul, îi suportă "greutatea" fără a înceta să-i fie indisolubil legat.

Trupul este "atins" de Duh datorită sufletului. Modelat de Dumnezeu, luat din pământ, oricât de firav sau de greu ar fi, este chemat să participe la sfințenia sufletului și să fie părtaș "într-o zi" la sfințenia lui Dumnezeu.

Este deci indispensabil integrității omului. Nu există nici lucrare nici desăvârșire fără trup. Sfântul Irineu întoarce obiecția gnosticilor împotriva lor și fundamentează mântuirea și eficacitatea Duhului pe participarea trupului la înviere. Trupul înviat va fi fără prihană, spiritualizat, plin de slavă, adică transfigurat de Duh¹⁴⁷.

Scopul și durata acestei transformări progresive este de a-l face pe om "capax Dei", sau după formula Sfântului Irineu "capabil să-și poarte chipul"¹⁴⁸.

Altfel spus, să ducă la asemănare copia (chipul) făcută în prima zi a istoriei. Acest progres se împlinește în "κοινωνία", comuniunea, participarea la viața lui Dumnezeu, izvorul tuturor bunurilor¹⁴⁹.

Asemănarea se realizează prin "ἀφθαρσία"¹⁵⁰. Curățenia sau nesticăciunea omului întreg; țărâna transformată de Duh se împlinește prin a se realiza "lucrarea desăvârșită a lui Dumnezeu"¹⁵¹, sinergie a Creatorului și a omului.

Omul îl slăvește pe Creator și Creatorul se slăvește prin opera Sa. La îndemnul progresiv al Duhului, obișnuit cu taina Nevăzutului, dincolo de moartea învinsă, omul cu "ochi" transfigurați va putea în sfârșit să vadă fața lui Dumnezeu. "Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei" (Slava lui Dumnezeu este omul viu, însă viața omului este vederea lui Dumnezeu)¹⁵².

Considerăm, în virtutea celor menționate, că trihotomismul Sfântului Irineu, în accepțiunea sa peiorativă atât de vehiculată de unii, "nu este suficient de bine încheiat".¹⁵³ Altfel spus, nu a fost suficient de bine înțeles.

În efortul său de a lămuri opoziția paulină dintre omul "trupesc" și cel "duhovnicesc", înțelege greșit de gnostici, Sfântul Irineu evidențiază lucrarea duhului în funcție de colaborarea omului (suflet și trup) cu el. Întrebarea care se pune este dacă cuvântul "πνεῦμα" trebuie scris cu *majusculă* sau cu *minusculă*. Dacă este scris cu majusculă se înțelege că desemnează harul Sfântului Duh (Duhul), iar cu minusculă fie partea superioară a sufletului, partea conducătoare (ἡγεμονικόν) cum e corect, fie o a treia componentă umană, cum e incorect.

Din analiza contextuală a învățăturii sale, Sfântul Irineu profesează o trihotomie spirituală și nu una antropologică.

În definiția omului "duhovnicesc" el spune: "Omul desăvârșit este amestecul și unirea unui suflet care primește Duhul Tatălui, (total) fiind "amestecat" cu trupul".¹⁵⁴ E limpede că Sfântul Irineu se referă la Duhul Sfânt. Se pune astfel problema prezenței Duhului Sfânt în om. "El vine "din afară" și, în același timp, aparține "eului" nostru. E deci în același timp "duhul" meu și Duhul".¹⁵⁵

Rămâne "duhul meu" în măsura în care trupul se menține templu al Duhului Sfânt, al Cărui har locuiește în el, pe care după îndemnul Apostolului nu trebuie "să-l stingem" (I Tes. V, 19).

În istoria Bisericii, "Irineu este cel dintâi care dezvoltă o veritabilă teologie a chipului și asemănării. El deschide astfel calea majorității Părinților greci și latini".¹⁵⁶

Cei care îi urmează vor putea elabora și sistematiza o teologie a chipului, făcând dovada unei mai bune rigori speculative, dar vor ține seama și de contribuția sa, Sfântul Irineu are, așadar, o poziție unică, o actualitate surprinzătoare și o prospețime de izvor. ◀

✠ Clement Alexandrinul.

Dacă în Apus, Sfântul Irineu respinsese gnosticismul direct și numai pe baza învățaturii tradiționale a Bisericii, Clement "aplică spiritul filozofiei la învățătura creștină, adâncind-o și creând astfel gnoza cea adevărată, creștină, menită să astâmpere setea spiritelor amăgite de falsa gnoză".¹⁵⁷

Clement "pune bazele unei gnoze curat creștine, dinamice, realiste, care activa voința, mișcarea, acțiunea, care descoperea omului depozitul de puteri ascunse în sine și care puse în valoare puteau realiza autodepășirea și asemănarea cu Dumnezeu în Hristos"¹⁵⁸ ideal concret care se poate împlini în lume prin iubire. Chipul și asemănarea lui Dumnezeu este "gnosticul", cel care imită pe Domnul, cât îi este cu putință, făcând bine cu vorba și cu fapta.¹⁵⁹

În perioada gnosticismului "înfloritor"¹⁶⁰ la Alexandria, pe lângă teologia trinitară, ecclesiologică și a Logosului,¹⁶¹ Clement nu poate ocoli originea, natura și scopul omului. Concepția sa antropologică, deși dispartă în pasaje din diversele sale scrieri se fundamentează pe Revelație. "Revelația Scripturilor se aseamănă luminii soarelui care face să întunece licărirea unui opaiț".

Lumina "de opaiț" a gnosticilor, trebuia estompată și în privința demnității creației omului. "Pe celelalte (creaturi) le-a făcut numai cu porunca, dar pe om l-a lucrat Dumnezeu însuși... Fără om n-ar fi fost cu putință să se vadă că este bun Creatorul, iar pe de altă parte să ajungă omul la cunoașterea lui Dumnezeu".¹⁶³

Și despre Clement s-a afirmat că este trihotomist.¹⁶⁴ Amintim două locuri pe care se bazează susținătorii acestei opinii.

La potop, zice Clement, a pierit spiritul carnal (τό σαρκικόν πνεῦμα), dar s-a salvat sufletul.¹⁶⁵ Și al doilea, atunci când vorbește despre tablele Legii spune că au fost scrise de două ori, pentru cele două suflete: cel ce conduce și cel ce ascultă

(δισσῶς ... γράφονται δισσοῖς πνεύμασιν... τῷ τε ἡγεμονικῷ τῷ τε ὑποκειμένῳ).¹⁶⁶

Ca și în cazul Sfântului Irineu, trihotomismul lui Clement este afirmat printr-o interpretare desprinsă de contextul concepției sale. Aceasta pentru că la o observare mai obiectivă în cazul primului text menționat, se poate înțelege că nu este vorba de spirit ca și componentă umană ci de "spiritul carnal" ce caracterizează pe omul lipsit de Dumnezeu, știindu-se bine că motivul potopului a fost "înecare" păcatului. Ce se salvează prin potop, înțeles ca o prefigurare a botezului, prin care sufletul primește "haina luminoasă" a Duhului și "pecetea" sa, este partea superioară a sufletului, sufletul curat, în opoziție cu "spiritul carnal", adică cel ce ascultă de poftele trupului.

Cât privește al doilea text invocat, din context se înțelege că el vorbește de vehiculata opoziție între "omul duhovnicesc" și "trupesc". Parafrazând Decalogul, Clement evidențiază simbolismul numărului "zece", spunând că "numărul zece se găsește și la om; cele cinci simțuri, apoi graiul, organele seminale, al optulea; răsuflarea, al nouălea; partea conducătoare a sufletului, al zecelea; însușirea caracteristică a Sfântului Duh care vine în om prin credință".¹⁶⁷

Cele "două suflete" din observarea atentă a concepției lui Clement sunt de fapt două manifestări ale unicului suflet. După cum spune el acestea sunt: rațiunea, "partea conducătoare" și "partea irațională a ființei omenești (puterea vitală) în care se cuprinde puterea nutritivă, puterea de creștere și în general puterea de mișcare... Dar raportul tuturor acestora se concentrează în unul singur, în partea conducătoare a sufletului și datorită acestei părți, omul trăiește într-un fel sau altul".¹⁶⁸ Nu este greu de observat că și în cazul lui Clement, se poate admite o trihotomie spirituală care se va întîlni și al alți autori patristici de mai târziu. Această trihotomie a sufletului la Clement constă din: partea intelectuală, partea irascibilă și partea concupiscentă (τὸ νοερόν, τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν). Dar de un trihotomism antropologic nu putem fi siguri. Aceasta, pentru că atunci când vorbește despre facerea omului, Clement spune că ființa omenească se compune din trup luat din pământ și din suflet insuflat de Dumnezeu

(εἰκότως ἄρα ἐκ γῆς μὲν το σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ο Μωϋσής ... ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπεύσθηναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον).¹⁷⁰

În *Protreptic*, Clement pune în contrast o statuie cu un om. Artistul care a făcut statuia omenească nu-i va putea da aceleia respirație, măduvă și oase, nervi, vine, sânge și păr și nu-i va putea da simțul dreptății și aspirația după nemurire. Recapitulând aceste elemente și funcțiuni, le rezumă la două spunând că omul este o statuie însufletită (τιοῦτον ἄγαλμα ἐψυχον ἡμᾶς τὸν ἄνθρωπον ἐπλασεν).¹⁷¹

De asemenea, Clement afirmă categoric că Omul (este) microcosmos, alcătuit din suflet și trup (ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκεῖμενος, ψυχῆς καὶ σώματος).¹⁷²

Ceva mai mult, el chiar combate învățătura despre cele două suflete a lui Isidor, fiul lui Valentin gnosticul.¹⁷³

Învățătura despre suflet și trup a lui Clement Alexandrinul se încadrează, în general, pe linia predecesorilor săi, având o fundamentare biblică și tradițională. De aceea vom menționa doar raportul dintre suflet și trup. Cele două componente ale ființei umane sunt într-adevăr de natură deosebită. Deosebirea este însă de natură exterioară și nu merge până la contrast cum învățau gnosticii. Unirea lor nu e ceva rău. Ele sunt menite să colaboreze armonios. Trupul însă e subordonat sufletului și condiționat de el. Fără suflet, trupul nu e decât pământ și cenușă (γῆ δὲ καὶ σποδός τὸ σῶμα ἄνευ πνεύματος)¹⁷⁴; datorită sufletului, există trupul (τῆς ψυχῆς δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα)¹⁷⁵. Sufletul dă trupului chipul. "Omul, luat individual, este caracterizat potrivit imprimării făcute în sufletul său de lucrurile pentru care are preferință". Altfel spus, sufletul dă trupului existența, forma, valoarea și îndrumarea, de aceea activitatea trupească este subordonată celei sufletești.

Se știe că pentru gnostici omul era o emanație a naturii divine. Clement învață că: "Dumnezeu n-are nici o legătură naturală cu noi, cum vor întemeietorii ereziilor nici dacă ne-a făcut din neființă, nici dacă ne-a creat din materie, pentru că neființa n-are existență, iar materia este în totul deosebită de Dumnezeu doar dacă cineva ar îndrăzni să spunem că suntem o parte din Dumnezeu și de o ființă

cu El¹⁷⁷. Clement se situează astfel printre precursorii învățaturii patristice despre transcendența lui Dumnezeu pe baza conceptului de "natură" (ființă). Dar dacă omul nu este de aceeași natură cu Dumnezeu, el are în schimb privilegiul de a fi chipul Lui și al Logosului, "și el însuși are parte de binefacerea pe care o face ca și căpitanul unei corăbii (în caz de naufragiu), mântuie pe alții, dar se mântuie și pe el"¹⁷⁸. Chipul este înțeles în primul rând după suflet, "căpitanul corăbiei trupești", căci nu este îngăduit să echivalăm ceea ce este muritor, cu ceea ce este nemuritor. Omul este asimilat Logosului prin partea rațională a sufletului său, "adică acolo unde Domnul poate imprima cum se cuvine asemănarea cu binefacerea Sa și cu conducerea Sa. Că nu conduci cu însușirile trupului ci cu judecățile minții"¹⁷⁹. Astfel Clement echilibrează doctrina lui Irineu, care înclină spre trup. Nu trebuie să se înțeleagă de aici, că în gândirea lui Clement, trupul nu e în aceeași cinste cu sufletul; dacă uneori vorbește de "neutralitatea" lui (nici rău nici bun) aceasta o spune cu convingerea că viața "în trup" este preludiul celei viitoare. "Omul este trimis pe pământ ca într-o țară străină de marea rânduială și analogie a Tatălui"¹⁸⁰. O sumară cercetare a antropologiei clementine ne conduce la concluzia că numeroasele studii¹⁸¹ despre operele sale au acordat o prea mare prioritate dependenței acestuia față de filozofia platonice și stoică, amintind mai puțin de stăruința cu care el a încercat să "toarne" în aceste tipare conținutul Revelației divine. Procesul acesta de filtrare a învățaturii creștine este dialectic, evolutiv. Oricum, cei după el, vor folosi învățătura lui ca pe "un fir al Ariadnei" cu ajutorul căruia vor ajunge la un plus de explicitare a adevărilor de credință.

Iată pentru ce încheiem prezentarea concepției despre om a lui Clement chiar cu cuvintele sale: "Socot îndeustătoare cuvintele pe care vi le-am spus. Și chiar dacă am lungit mai mult cuvântul am făcut-o din dragostea de om; de la Dumnezeu am spus cele ce aveam de spus, ca să vă chem la cel mai mare bun, la mântuire. De altfel, cuvintele care grăiesc tainele cele sfinte, nu vor nicicând să se oprească, atunci când vorbesc de viața cea fără de sfârșit. Vouă însă v-a rămas sfârșitul acesta: de a alege ceea ce vă este de folos"¹⁸².

ORIGEN († 254).

Discipolul lui Ammonius Saccas, reprezentantul gândirii păgâne din Alexandria, Origen se situează, mai ales, pe urmele unei duble tradiții, iudaice și creștine, ilustrată de Filon, Panten și Clement. Această unire a influențelor stăpânite de un geniu explică în același timp bogăția și diversitatea unei gândiri mai ales prismatice decât sistematice. Antropologia sa este greu de cuprins datorită unei gândiri extrem de mobile care nu furnizează nicăieri o sinteză.

Antropologia lui Origen "pune accentul pe libertatea de voință sau liberul arbitru, căruia i-a consacrat în întregime *Cartea III din De principiis*"¹⁸³. De aceea, ne vom concentra atenția asupra acestei lucrări.

Mai întâi se cuvine să fie menționată concepția lui Origen cu privire la originea sufletului: "La întrebarea dacă sufletul ia naștere prin mijlocirea unei semințe, în înțelesul că ființa sau substanța lui s-ar cuprinde în însăși sămânța trupească, ori dacă el are altă origine și, în acest caz, dacă el se naște sau nu, dacă provine din afara trupului sau nu, învățătura bisericească nu a dat un răspuns suficient de clar"¹⁸⁴. Afirmatia sa surprinde, ca de altfel majoritatea opiniilor sale despre suflet, de aceea pot fi amintite cuvintele cu care încheie expunerea despre suflet în *De principiis* II, V: "am făcut-o mai mult ca să fie obiect de discuții pentru cititori decât ca doctrină stabilită și definitivă"¹⁸⁵.

Acest "obiect de discuții" în sensul nașterii sufletului, reluat de fapt și în *Comentariul la Cântarea Cântărilor*¹⁸⁶, atrage după sine următoarele consecințe: "Sufletul născut înseamnă traducianism ca la Tertulian. Sufletul venind din afară poate însemna, fie că e creat de Dumnezeu odată cu nașterea trupului, fie că el apare din preexistență"¹⁸⁷. Origen opina pentru existența sufletului omenesc ca venind în al treilea rând după categoriile de îngeri, în preexistență¹⁸⁸, deci sufletul a fost sădit din exterior.

Iată ce spune el: "Căci în privința omului, cum ar părea de crezut ca sufletul să fi fost plăsmuit sau modelat odată cu trupul... Sau cum a putut fi modelat și plăsmuit sufletul celui care în pânțece fiind a fost umplut de Duh Sfânt? Mă gândesc la Ioan..."¹⁸⁹.

Concepția sa preexistențialistă este clar dovedită.

Uneori "Origen dă câte o definiție a sufletului incompletă ca de exemplu atunci când spune că este "o substanță de imaginație și impulsioni", care zice Rufin, în latinește poate fi redată prin "sensibilis et mobilis" (principii de sensibilitate și mișcare) definiție care se potrivește și animalelor, inclusiv celor acvatice. Scriptura afirmă despre om cu claritate: "Dumnezeu a suflat în fața lui suflare de viață și omul a fost suflet viu" (Gen. II, 7).

Inteligența umană răcindu-se de dragostea lui Dumnezeu a devenit suflet-psyhe (*De princ.* II, 8, 3), susținere pe care Origen a acceptat-o numai cu titlu de ipoteză (*De princ.* II, 8, 5) și pe care totuși i-au reproșat-o atâția de la Sfântul Epifanie la Leonțiu de Bizanț¹⁹⁰.

În privința ideii de metempsihoză atribuită lui Origen dar pe care acesta n-o acceptă nici ca ipoteză, ci o combate cu tărie (*Contra lui Celsus*, VIII, 30; IV, 17), cum se constată și din pasajele citate de Pamfil (*Apol.* X, P. G. XVII, 608-616), această idee nu mai era apreciată în epoca lui Origen¹⁹¹.

În privința trihotomismului origenist, anumite texte (în opinia unora) s-ar părea că probează această concepție. Iată unul dintre ele: "Înălțarea sufletului spre lumina Duhului înseamnă despărțirea de cele trupești, căci de la o vreme nu numai că urmează Duhului, ci se și unește intim cu Dumnezeu, după cum rezultă din enunțarea: "Către Tine (Doamne) ridic sufletul meu" (Ps. XXIV, 1). Cum, dar, nu se va lepăda de ceea ce este (τό εἶναι) ca să devină un suflet înduhovnicit (ψυχὴ πνευματική)¹⁹². Acest text este interpretat ca "un pasaj tipic pentru scrisul lui Origen, din care se poate desprinde ușor concepția trihotomistă despre om (trup, suflet, duh)"¹⁹³. Cum, este înțeles acest trihotomism în contextul gândirii lui Origen? "În antropologia trihotomică a lui Origen, spiritul este partea cea mai înaltă a omului, care conduce sufletul; inteligența (nous) este partea superioară a sufletului, în care sălășluiește spiritul și în care se află chipul și asemănarea, acel "noy". Căderea provoacă o degradare a întregii structuri umane. "Nous-ul" se vede amestecat cu elemente noi pe care Origen le numește "cealaltă parte, partea irațională, consecință a căderii"¹⁹⁴. La o cercetare mai atentă, trihotomismul lui Origen s-ar putea înțelege nu neapărat antropologic (trup, suflet, duh) ci mai degrabă psihologic-duhovnicesc. Aceasta pentru că în cadrul aceleiași concepții greșite despre preexistența sufletului,

Origen reface itinerarul νοῦς – ψυχὴ – νοῦς. El spune că : "îndepărtându-se din starea și din vrednicia ei, mintea s-a schimbat și se numește acum suflet; dacă, însă, se va îmbunătăți și se va îndrepta, atunci devine iarăși minte"¹⁹⁵.

Nu e greu de înțeles că sufletul e "minte" înainte de cădere și mintea e "suflet" după cădere. Logica lui Origen conduce la înțelegerea că mintea și sufletul nu sunt două componente umane diferite ci unul singur, în stadii diferite.

Trihotomismul său trebuie pus pe seama pre existențialismului său și în acest caz el nu mai poate fi înțeles strict antropologic, ci mai degrabă psihologic neacceptându-se firește concepția greșită a pre existenței. Că "ochii sufletului se înalță în așa măsură încât nu mai zăbovesc asupra celor pământești... prefăcându-se în același chip din slavă-n slavă, ca de la Duhul Domnului"¹⁹⁶.

Așadar e vorba de "Duhul" și nu de duhul omului.

Trebuie precizat că termenii nu sunt întotdeauna univoci, deoarece la Origen nu lipsește formula dihotomică: "noi oamenii suntem ființe vii bazate pe conlucrarea dintre suflet și trup"¹⁹⁷. Această formulă dihotomică privește viața omului în lumea pământească, "face cu puțință viața noastră pe pământ"¹⁹⁸. Al treilea element este înțeles ca parte conducătoare a sufletului,¹⁹⁹ definită și drept "o anume transcendență a omului mai presus de sine"²⁰⁰. În această lumină "nu-i de mirare că Filocalia lui Origen este prima mare culegere de teologie contemplativă mistică, din care se vor inspira Sfântul Grigorie de Nyssa, Evagrie Ponticul, Maxim Mărturisitorul"²⁰¹.

Tot de concepția greșită a pre existenței este legată și problema trupului (corporalității). După Origen "corporalitatea nu este un lucru rău". "Natura corpului nu este impusă" (*Contra lui Celsus*, III, 42). Origen nu condamnă trupul răspunzând cu această obiecție principală a platonicienilor contra întrupării. Răul stă nu în trup, ci exclusiv în voința omului. Dar dacă corporalitatea nu e legată de rău, ea este unită cu diversitatea, iar diversitatea înseamnă schimbare radicală (*De princ.* II, 1, 4) schimbare care, platonice și origeniste vorbind "duce la degradarea stării inițiale, stare la care autorul nostru crede că toate vor reveni"²⁰².

Corpurile fiind proporționate cu decăderea, ele devin în mod implicit pedeapsă. O pedeapsă, care însă pentru Origen este un

mijloc de ridicare. Consecință a căderii, corporalitatea va înceta într-o zi, iar apocatastaza va însemna revenirea la spiritualitate. Învierea va fi numai o etapă în calea spre spiritualizare²⁰³. Căzute din "sațietate" și "neglijență", creaturile raționale au provocat o întreagă ierarhie de trupuri de la cele eterate, aeriene și până la cele omenești²⁰⁴. Apocatastaza, deși apare ca o consecință a preexistenței, este incontestabil o eroare origenistă ca și preexistența.

O altă concepție cu privire la corporalitate, care i se atribuie, însă, pe nedrept lui Origen este aceea a "hainelor de piele" (Fac. III, 21) înțelese în concepția lui Origen ca fiind trupul²⁰⁵. Considerăm că cea mai elocventă argumentare a faptului că acuzația împotriva sa este neîntemeiată, cuvintele sale fiind: "Însă ce înseamnă hainele de piele? Pentru că este lucru extrem de nesăbuit și bălesc și nedemn de Dumnezeu a crede că Dumnezeu a făcut hainele, ca un curelar... jupuind pieile altor animale... Iarăși: a spune că hainele de piele nu sunt altceva decât trupurile pe de o parte ceva verosimil și putând îmbrățișa un oarecare consimțământ, deși nu este ceva clar sau adevărat. Căci dacă "hainele de piele" sunt carne și oase, cum a zis atunci înainte de ele Adam: "Acesta e os din oasele mele și carne din carnea mea"?²⁰⁶ În ce mod ar putea fi "ceva verosimil" din această părere, Origen precizează că "hainele de piele" sunt mortalitatea (necroza) intrată în trup după cădere²⁰⁷.

O altă acuzație adusă lui Origen a fost aceea după care "chipul" nu este în trup, ci în sufletul rațional²⁰⁸. Pe lângă faptul că Origen, atunci când s-a exprimat astfel, combatea pe cei care limitau chipul la trup, cum reiese din context, mai există și următoarea explicație: Origen și după el o parte a tradiției răsăritene, utilizează caracterul dinamic al chipului. Altfel spus, chipul nu este decât o îndumnezeire inci-pientă; Scopul e asemănarea cu Dumnezeu pe cât mai mult cu putință. Acest urcuș de la chip la asemănare va fi de săvârșit în slava trupurilor înviate (cf. I In. III, 2) și potrivit rugăciunii lui Hristos (In. XVII, 21) în unitate²⁰⁹.

Antropologia lui Origen are și minusuri considerabile.

Totuși, "în sinteza sa de credință și filosofie domină bunătatea și puterea lui Dumnezeu, măreția rațiunii și libertății spirituale umane, frumusețea de "paradis duhovnicesc" a sufletului omenesc"

Au fost trasate câteva linii definitorii ale antropologiei lui Origen, cu scopul de a înțelege cum Părinții, de după el, au preluat sau au înlăturat anumite concepții ale sale.

§ METODIU DE OLIMP († sec. III)

Metodiu este printre primii autori patristici care încearcă să elimine din antropologia creștină anumite erori origeniste. "Doctrina despre om a lui Metodiu e o sinteză de cunoștințe înalte și de elogii calde la adresa ființei umane. Nu e o învățătură logic încheată. Combătând antropologia și eshatologia lui Origen, Metodiu folosea argumente care nu puteau fi apoi integrate într-o unitate sau sistem. Dar observațiile sale răspund, în general, antropologiei tradiționale creștine"²¹¹.

Metodiu învață că omul este chipul "Dumnezeului cel veșnic și rațional". În cuvântul ei din *Banchetul*, fecioara Agatha spune că omul al cărui suflet e logodit cu Domnul "va fi ca o statuie prea frumoasă și sfântă care... va locui în ceruri ca într-un templu"²¹². Sub influența Bibliei și a lui Platon, Metodiu face din frumosul divin geneza frumosului uman și prin aceasta plămădește o viziune estetică a lumii. O estetică spirituală a chipului lui Dumnezeu în lume, care organizată prin puterea rațiunii va fi încununată cu nemurirea²¹³.

Așa se explică faptul că antropologia sa se cuprinde mai cu seamă în lucrarea *Aglaofon sau Despre înviere*.

Sufletul este de natură spirituală, neschimbător, liber de a alege între bine și rău și este nemuritor. Sufletul este creat odată cu trupul și nu a fost un timp când el a fost fără de trup, contrar părerii lui Origen. Interesant de remarcat este faptul că Metodiu nu vorbește despre suflet în mod special, ci amintește despre suflet mai ales în raportul său cu trupul, în dorința de a reliefa frumusețea și armonia omului din perspectivă somatologice. Este explicabil dacă se are în vedere dorința lui Metodiu de a restabili demnitatea trupului în opoziție cu concepția origenistă așa cum o preluase el.

Trupul nu este "lanț și cătușă" pentru suflet²¹⁴. "Hainele de piele" (Fac. III, 21) cu care au fost îmbrăcați primii oameni după călcarea poruncii nu sunt trupurile²¹⁵.

Trupul nu este ca un mormânt și ca o piedică a sufletului²¹⁶. Trupul nu este asemenea unui râu și nici burduf²¹⁷. Trupul este templul Sfântului Duh și pentru salvarea lui s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu²¹⁸.

În elogiul pe care-l face trupului, Metodiu combate și părerea unora că ar fi deosebire între trup și corp, după care "prin corp trebuie să înțelegem acea parte a sufletului care nu se vede, pe când prin trup trebuie să înțelegem partea care se vede. Trebuie spus că nu numai Pavel, dar și profeții numesc corpul, trup, ba chiar și filosofii, care țin la precizia noțiunilor"²¹⁹.

Metodiu, având pseudonimul Eubulius, împreună cu prietenul său Memian, aduce în fața preopinienților săi filoorigeniști, medicul Aglaofon din Patra și prietenul acestuia Proclus o seamă de argumente în favoarea demnității trupului și în mod special posibilitatea învierii lui.

La afirmația lui Aglaofon, că oricine își dă seama că trupul se deteriorează și se întoarce "în țărână", Metodiu descrie condiția creștină a trupului uman: "Trupul se află între stricăciune și nestricăciune, el, care era făptura nestricăciunii a înclinat către "țărâna pământului"²²⁰.

Trupul colaborează cu sufletul, căci dacă greșește, "sufletul greșește împreună cu trupul, pentru că dacă socotești păcat desfrâul, uciderea și lipsa de evlavie, toate acestea le săvârșește sufletul împreună cu trupul"²²¹.

Întoarcerea trupului "în țărână" se întâmplă ca "să nu fim încătușați ai stricăciunii, în veci, atunci când vom intra în împărăția luminii"²²².

Moartea trupului are următorul scop, în planul lui Dumnezeu, după căderea în păcat: "acesta este înțelesul "tunicilor de piele", îmbrăcat în ele trupul a fost îmbrăcat în stricăciune și ca odată cu el să fie nimicuit cu desăvârșire păcatul să nu mai rămână din el nici cea mai mică parte de rădăcină, din care să încolțească noi mlădițe"²²³. Ca urmare, "a fost dat morții de către Dumnezeu, pentru a fi cumințit, dar n-a fost părăsit, nici lăsat pradă stricăciunii. Învingând moartea prin înviere (a lui Hristos) iarăși a fost redat nestricăciunii pentru ca nu cumva stricăciunea să moștenească nestricăciunea"²²⁴.

Dacă argumentul Întrupării lui Hristos, căci "Cuvântul trup s-a făcut" (In. I, 14) nu este suficient pentru opoziția lui Metodiu,

acesta mai prezintă unul ce se bazează pe logică, conform căreia însăși moartea trupului, colocatar cu sufletul, reclamă învierea. Căci "nu se culcă să moară ceea ce este nemuritor, ci ceea ce este muritor. Trupul moare, pe când sufletul e nemuritor. Și dacă sufletul este nemuritor, iar trupul muritor, înseamnă că aceia care zic că este înviere, însă nu și a trupului, neagă învierea. Pentru că nu cel ce stă neclintit în picioare ci cel care a căzut și a rămas așternut la pământ acela se ridică"²²⁵, adică trupul.

În antropologia sa, Metodiu cuprinde și tema omului ca chip al lui Dumnezeu în integralitatea naturii sale (trup și suflet). Prețuirea și frumusețea umană își descoperă adevăratele semnificații numai prin raportare la Dumnezeu, la mântuirea lumii și la viața veșnică. "Suntem nemuritori... pentru faptul că suntem chipuri ale lui Dumnezeu. De aceea a coborât Cuvântul în lumea noastră și a luat trup din trupul nostru, pentru ca să refacă chipul lui Dumnezeu în noi și pentru a învia nemuritor pe cel care căzuse pradă stricăciunii"²²⁶.

Așadar, Metodiu de Olimp pune început unei antropologii ce evidențiază demnitatea omului, frumusețea sa psiho-somatică, integrarea în calitatea de "chip" a omului întreg (suflet și trup). Pe o astfel de fundamentare își vor alcătui o antropologie din care reiese noblețea ființei umane și alți scriitori patristici, în general, dar Lactanțiu († 320) și Nemeseius de Emessa († sec. IV), în special.

LACTANȚIU.

Acest "Cicerone creștin", cum îl numește Pico de la Mirandola, consacră problemei omului o lucrare întreagă, *De opificio hominis*, după aceea pagini întregi în *Divinae Institutiones* și *Epitome divinarum Institutionum*. Lactanțiu este primul autor al unei "anatomii" creștine care a încercat să exprime esențialul învățaturii creștine despre om, împletit cu dialectica vremii sale. Antropologia sa are prin excelență caracter criptocreștin, dar Lactanțiu era convins că operele sale vor ajunge și în mâini păgâne. La întrebarea: *Ce este omul?*, el trebuia să răspundă gânditorilor creștini ai timpului, în dispută cu filozofii păgâni, împletind datele Revelației cu datele rațiunii. Lactanțiu "vorbește de valoarea, de taina sfântă a omului, "sacramentum hominis" (*Divin. Instit.* II, 18, 1; V, 17, 15; VII, 5, 2).

Omul a fost făcut de Dumnezeu ca o "imagine" a sa, după forma propriului Său chip, o imagine sensibilă și inteligentă, mai desăvârșită decât orice, lucru confirmat și de Platon și Sibilă. Dumnezeu a făcut pe om din humă, de unde îi vine și numele: homo = om. Poeții grecilor afirmă și ei același lucru, când spun că omul a fost făcut din lut de către Prometeu; faptul în sine este exact, numai numele Creatorului diferă" (*Divin. Instit.* II, 10, 3-5)²²⁷ Grecii numesc pe om „ἄνθρωπος”, fiindcă acesta privește în sus. Lactanțiu trebuie să facă cunoscut faptul că omul este opera lui Dumnezeu (*opificium Dei*), către care trebuie să tindă nu numai cu mintea și simțirea, ci chiar prin poziția sa corporală. "Dumnezeu a hotărât să facă omul ceresc (îndreptat spre cer n. n.) unic printre toate ființele vii, și să le facă pe toate celelalte pământeste. El l-a așezat în picioare, drept, pentru a contempla cerul, a hotărât să fie biped, tocmai pentru ca el să privească spre același loc de unde își trage originea... Iată de ce poziția în picioare numai a omului, conformația sa pe care o îndreaptă spre Tatăl divin... îi dovedește originea și Creatorul Său".²²⁸

De opificio Dei (Despre opera lui Dumnezeu) este un adevărat manual de antropologie care încearcă să descrie făptura umană în general și "anatomia" acesteia în special. Lactanțiu își începe expunerea subliniind poziția omului în cadrul creației, arătând că în schimbul forței cu care au fost dotate animalele omul a primit rațiunea și vorbirea.²²⁹ Bolile și moartea sunt consecința naturii sale "Căci dacă el este alcătuit din oase, mușchi, viscere și sânge, care dintre aceste elemente poate fi destul de solid pentru a se opune slăbiciunii și morții"?²³⁰ Frumusețea omului și înțelepciunea Creatorului sunt arătate prin miraculoasa alcătuire a trupului omenesc.²³¹ Întreaga creație având coroană a ei pe om, a fost o operă rațională și providențială contrar teoriei lui Epicur, combătută de Lactanțiu, după care lumea ar fi opera hazardului, grație mișcărilor atomilor.²³²

Pentru că "nici un număr nu este mai perfect decât doi", Dumnezeu i-a dat omului organele simțuale duble, a fost dotat astfel nu întâmplător ci pentru utilitatea și frumusețea lor ca și a tuturor organelor interne.²³³

În problema localizării sufletului, Lactanțiu e confuz. E drept, el combate localizarea acestuia în creier, piept sau inimă, dar nici nu se

pronunță clar asupra relației trup-suflet. Face chiar afirmația că "trupul este vasul sufletului"²³⁴, "ipse vase hominis... quod videmus" (acest vas al sufletului pe care îl vedem)²³⁵. Dificultatea pentru Lactanțiu de a-l localiza constă în aceea că sufletul este imaterial: "nec' videri aut tangi potest" (nici nu poate fi văzut sau atins)²³⁶ și este în mod necesar etern.

Lactanțiu combate teoria conform căreia sufletul ar fi suflul vital, aerul inspirat, învățând totuși că el coexistă cu trupul de la începutul existenței lor. "Sufletul nu este deci aerul închis în gură pentru că sufletul este conceput cu mult înainte ca aerul să poată fi închis în gură"²³⁷. În privința producerii sufletului, Lactanțiu este însă categoric: la întrebarea dacă sufletul este "născut de tată, de mamă sau de amândoi, el spune: "îmi asum dreptul de a refuza orice incertitudine față de acest subiect. Niciuna dintre cele trei ipoteze nu este corectă. Căci sufletele nu sunt "semănate" nici de ambii părinți nici de vreunul dintre cei doi. Căci un trup poate naște trupuri fiindcă ambii părinți contribuie ca atare; dar sufletul nu poate naște suflete, pentru că nimic nu poate să provină din ceea ce este comprehensibil. Așadar capacitatea de a "însămânța" sufletele este în puterea lui Dumnezeu"²³⁸.

Lactanțiu ridiculizează de asemenea teoria migrațiunii sufletelor. "După Pitagora, sufletele, din pricina bătrâneții sau a morții, ar intra în noii născuți, renăscându-se identice, fie ca oameni fie ca animale, fie ca fiare. Această continuă circulație adesea în trupuri variate și neasemănătoare ar atesta nemurirea sufletelor." Idee "de om nebun și vrednică mai degrabă de un măscărici (mim)" decât de o școală, care n-ar trebui nici măcar combătută"²³⁹ conchide el.

Cele câteva date antropologice menționate, conduc la concluzia că Lactanțiu "nu ține să facă teologie propriu-zisă, ci să dovedească, nu cu texte biblice²⁴⁰ ci cu argumente raționale și cu opiniile și chiar cu textele unora dintre filosofi... că elementele credinței creștine erau adevărate"²⁴¹.

Oricum "anatomia" antropologică a lui Lactanțiu va fi încreștinată și fundamentată revelațional mai mult și mai bine de *Nemesius de Emessa*, care se adaugă acestuia în străduința de a dovedi demnitatea și noblețea ființei umane în alcătuirea ei ontologică, nu numai a sufletului, ci și a trupului.

Antropologia lui *Nemesius*, cuprinsă în lucrarea *Despre natura omului* continuă strădaniile predecesorilor de a pune "în acord" datele Revelației cu doctrina spirituală platonizantă a antichității. *Nemesius* încearcă și reușește în cele 44 de capitole ale operei sale să evidențieze esențialul, valoarea și frumusețea persoanei umane, cu scopul de a dovedi că evoluția antropologiei grecești și-a atins piscul ei în creștinism.

Învățăturii despre trup, elementelor sale componente, despre simțuri: văzul, pipăitul, gustul, auzul și mirosul (cap. 7, 8, 9, 10, 11), inteligența (12), memoria (13), gândirea și expresia (14), *Nemesius* îi acordă un spațiu mai redus în contextul lucrării sale. El își propune să lămurească învățătura despre suflet, foarte controversată în vremea sa cu atât mai mult cu cât "toate calitățile trupului pot fi percepute"²⁴² mai ușor. El insistă asupra concepției despre suflet și a raportului acestuia cu trupul.

Sufletul nu e nici corp, nici sânge, nici număr cum susțineau Pitagora și Xenocrate. "Sufletul e unul și același"²⁴³. Sufletul nu este nici amestec, nici calitate. Sufletul nu e perceptibil, ci inteligibil. Sufletul nu e o calitate sau însușire a trupului. Nu e nici armonia dintre sănătatea, puterea și frumusețea trupului, cum afirmau unii, căci dacă ar fi așa ar trebui ca omul cât trăiește să nu fie nici bolnav, nici infirm, nici desfigurat, căci sufletul este nemuritor. Uneori un singur om suferă aceste trei lipsuri. Sufletul nu este deci o compoziție echilibrată a trupului²⁴⁴. Prin urmare, nu trupul ține sufletul, ci invers. Sufletul nu stă în corp ca într-un vas sau într-un burduf, ci mai degrabă trupul stă în puterea sufletului. Cele inteligibile sau cele ale minții nu sunt stânjenite de trup, ci ele "circulă" cutreierând tot corpul și nu pot fi oprite de un loc material.

Sufletul se află sau în el însuși, atunci când judecă sau în minte, atunci când gândește. Când se spune că sufletul e în trup se înțelege nu că ar fi într-un anume loc, ci ca într-o relație; întocmai cum se spune că "Dumnezeu este în noi".

Trebuie înțeles ca într-o relație-inclinație sau propensiune.

Sufletul e ceva fără mărime, fără grosime și indivizibil.

* $\eta\mu\omicron\sigma\phi\alpha\rho\epsilon\chi\omicron\varsigma$ = cele ce sunt în, cele care
 $\epsilon\nu\delta\epsilon\iota\theta\epsilon\epsilon\omicron\varsigma$ // $\eta\mu\omicron\sigma\phi\alpha\rho\epsilon\chi\omicron\varsigma$

El depășește orice circumscriere locală. Cum poate fi circumscriș de loc ceva ce nu are dimensiunea grosimii?²⁴⁵

Nemesius este cel dintâi autor patristic, care examinează calitățile sufletului cu competență și acritate, numindu-le "simțuri".

În suflet există memoria, gândirea, vorbirea, rațiunea.

* Rațiunea se manifestă ca *logos endiathetos*, interior, și ca *logos prophorikos*, exprimat în afară prin cuvânt.

Rațiunea interioară e o mișcare a sufletului, care se realizează în actul de raționare fără expresie fonetică. De aceea chiar când nu vorbim noi parcurgem întreaga rațiune.

Prin urmare, toți suntem raționali, inclusiv surzii și cei care nu pot vorbi, atinși de vreo boală. Rațiunea exprimată – *logos prophorikos* – își arată puterea în glas și în exercițiul vorbirii²⁴⁶.

Nemesius examinează și problema liberului arbitru sau a voinței libere. Cele create din materie fiind trecătoare, se poate afirma că omul este și cu voință liberă și schimbător: schimbător pentru că este creat, cu voință liberă pentru că este rațional. Toată natura rațională este în chip necesar, liberă și schimbătoare, după specificul propriu. Omul este înzestrat cu libertăți în vederea acțiunii. Pentru aceasta omul este schimbător²⁴⁷. Omul este rău nu prin fire ci datorită liberului arbitru²⁴⁸.

Nemesius încreștinează mult antropologia vremii sale subliniind și valoarea iertării prin pocăință. "Singur omul dintre ființele raționale are privilegiul de a fi învrednicit de iertare prin pocăință... După cum răsul este propriu omului și numai lui, prefutind și întotdeauna, tot așa în lucrurile după har, nu în cele după legea rațională a creației, elementul propriu omului este să se elibereze prin pocăință de vinile păcatelor"²⁴⁹.

Demnitatea deosebită a omului este că dintre toate ființele numai trupul lui înviază din moarte și merge în nemurire. Trupul înviază din pricina nemuririi sufletului, nemurire pe care o primește și trupul cu toate slăbiciunile și patimile acestuia. Iată de ce filosofii numesc pe om "animal rațional" capabil de inteligență și știință: "animal" pentru că omul este o esență însufletită, sensibilă; aceasta e definiția "animalului"; e rațional pentru că este deosebit de cele neraționale; muritor pentru că este deosebit de ființele raționale nemuritoare (îngerii – n. n.) capabil de inteligență și știință pentru că

* $\epsilon\nu\delta\epsilon\iota\theta\epsilon\epsilon\omicron\varsigma$ = cele care sunt în, cele care
 1. cele ce pot fi dintr-unu, 2. dintr-unu, 3. dintr-unu, 4. dintr-unu.

prin învățătură ne însușim artele și științele, inclusiv puterea de a le exercita²⁵⁰.

Nemesius descrie ca nimeni altul până la el, calitatea omului prin sufletul și trupul său de a fi "punte" între lumea fenomenală și inteligibilă.

"Cine ar putea să admire cum se cuvine noblețea acestei ființe, care unește în ea pe cele muritoare cu cele nemuritoare, care împreună, pe cele raționale cu cele iraționale, care poartă în propria ei fire chipul întregii creaturi, lucru pentru care a fost numită lumea cea mică (microcosmos), ființă care a fost învrednicită de Dumnezeu cu atâta atenție, pentru care sunt toate cele prezente și cele viitoare, pentru care însuși Dumnezeu s-a făcut om, care tinde spre nemurire și fuge de ce este muritor, care alcătuită după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este regină în ceruri, care trăiește împreună cu Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu și care este așezat mai presus de orice stăpânire și autoritate. Cine ar putea să spună privilegiile acestei ființe? Ea colindă mările, frecventează cerul cu ochiul minții, cugetă la mișcările, distanțele și volumul astrelor, recoltează pentru sine pământul și marea, disprețuiește fiarele și monștrii apelor, toată știința, arta și cercetarea îi reușesc, întreține cu cine vrea legături peste granițe cu ajutorul scrisului, nu se lasă împiedicată de trup și profetește cele viitoare. Omul e conducător peste toate, stăpânește peste toate, se bucură de toate, vorbește cu îngerii și cu Dumnezeu, poruncește creaturii, ordonă demonilor, cercetează natura lucrurilor, se ostenește pentru Dumnezeu, este sălaș și templu al lui Dumnezeu. Toate acestea el le obține prin virtute și evlavie"²⁵¹.

Acest lung citat comprimă întreaga concepție despre om a lui Nemesius. Descrierea sa este nu numai o consecință a cosmologiei biblico-patristice pe care o lămurește. Mai mult, el pune în lumină adevărul că omul e singura oglindă reală a lui Dumnezeu pe pământ. Originea divină a omului explică singură aspirațiile lui spre divin"²⁵².

Prin urmare, antropologia patristică din primele trei veacuri, "scăldată" în lumina Revelației, cu forța de sinteză a elaborărilor ei, menționate pe scurt, se dovedește a fi o "piatră unghiulară" la înălțarea edificiului învățaturii despre om, pe care îl vor construi Părinții de seamă ai secolului al IV-lea începând cu Sfântul Atanasie cel Mare († 373).

NOTE

¹Antropologia profană este înțeleasă ca "știința care se ocupă cu studiul originii, evoluției și variabilității biologice a omului..." Cf. *Mic Dicționar Enciclopedic*, ed. a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1978, p. 47.

²Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Antropologie*, în *DTO (A-Z)*, EIB, București 1994, p. 25-26.

³Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutele Teologice*, vol. I, EIB, București 1978, p. 379.

⁴Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Suflet*, în *op. cit.*, p. 368.

⁵Asistent Rus Remus, *Concepția despre om în marile religii* (teză de doctorat în teologie), în "Glasul Bisericii", XXXVII (1978), nr. 7-8, p. 775.

⁶A. W. Robinson, *Hebrew Psychology*, în "The People of the Book", Oxford 1925, p. 352, la Asistent Rus Remus, *op. cit.*, p. 776.

⁷Cf. Pr. drd. Ioan Bude, *Antropologia Vechiului Testament*, în "Studii teologice", XLI (1989), nr. 3, p. 33.

⁸Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 69-70.

⁹Tomàs Špidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, Trad. și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1997, p. 131.

¹⁰Asistent Rus Remus, *op. cit.*, p. 761.

¹¹Marius Lazurca, *Invenția trupului*, Ed. Anastasia, f.a., p. 99-100.

¹²Asistent Rus Remus, *op. cit.*, p. 762.

¹³Cf. Fac. VI, 3; II Paralip. XXXII, 8; Ps. CXLIV, 21; Is. XXXI, 3; XL, 6; Ier. XVII, 5.

¹⁴Pr. drd. Ioan Bude, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵Paul Evdokimov, *Femeia...*, ed. cit., p. 43.

¹⁶Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 99.

¹⁷Sanhedrin 91a, apud J. Abrahams, *Body* (Hebrew), art. în "Encyclopaedia of Religions and Ethics", Vol. II, p. 772, la Asist. Rus Remus, *op. cit.*, p. 761.

¹⁸*Ibidem*.

²⁰Theologisches Wörterbuch, ed. de Kittel G., Vol. III, p. 614, 616, apud Asist. Rus Remus, *op. cit.*, p. 779.

²¹Pentru detalii: Grigorie T. Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p. 50-53.

²²Pentru detalii: Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, (A-Z), EIB, București 1995, p. 501-505.

²³Problema aceasta va fi reluată pe parcursul expunerii, primind argumentare patristică. Vom afla cât cuvântul *duh* trebuie scris cu minusculă sau cu majusculă.

²⁴Tomàs Špidlik, *op. cit.*, p. 124.

²⁵Asist. Rus Remus, *op. cit.*, p. 780.

²⁶*Ibidem*, p. 763.

²⁷Pentru detalii: Pr. Prof. dr. I. Bria, *op. cit.*, p. 411-412; Pr. dr. I. Mircea, *op. cit.*, p. 532-534. A se vedea și Léon Dufour, *Corps*, în "Vocabulaire de Théologie Biblique", Paris 1970, p. 210-213.

²⁸Asist. Rus Remus, *op. cit.*, p. 764.

²⁹*Ibidem*.

³⁰Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*, trad. Sora Eugenia Vlad, Ed. Christiana, B București 1996, p. 8.

³¹Asist. Rus Remus, *op. cit.*, p. 282.

³²Magistrand Ștefan C. Alexe, *Viața Creștină după Bărbații apostolici*, în "S. T.", (VII) 1955, p. 225.

³³Vezi Diac. magistrand Constantin Voicu, *Hristologia Părinților Apostolici*, în "O.", XIII (1961), nr. 3, p. 405-419.

³⁴Idem, *Hristos în viața și opera Sfântului Ignatie Teoforul*, în "A. B.", V (XLIV) (1994), nr. 10-12, p. 15-39.

³⁵Pentru detalii: Magistrand Ștefan C. Alexe, *Ecclesiologia Părinților Apostolici*, în "S. T.", VII (1955), nr. 7, p. 368-381.

³⁶Vezi Magistrand Vasile Prescură, *Doctrina morală a Părinților Apostolici*, în "S. T.", XV (1963), nr. 9-10, p. 536-541.

³⁷Magistrand Ștefan C. Alexe, *Viața creștină*, în "S. T.", (VII) 1955, p. 234.

³⁸*Ibidem*, p. 232.

³⁹Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, Cap. I, 3, în *Scrierile Părinților apostolici*, trad. Pr. dr. Fecioru, col. PSB, vol. I, EIB, București 1979, p. 46.

⁴⁰Vezi V. Lossky, *Essaie sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1994, p. 109-129, și A l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967, p. 123-137.

⁴¹Este evident că, deși e fundamentală, tema "Chipului" nu poate epuiza datele antropologiei ortodoxe. alte teme, cum sunt de exemplu: "asemănarea", "înrudirea", "harul", "înfierarea", "îndumnezeirea" (homioiosis, syngeneia, charis, hyothesis, théosis) oferă dimensiuni complementare și întregesc perspectiva ortodoxă.

⁴²Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, cap. XXXIII, 4-6, în *ed. cit.*, p. 63.

⁴³A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁴Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, cap. XIX, 3, în *ed. cit.*, p. 57.

⁴⁵*Ibidem*, cap. XXXVI, 2, p. 65.

⁴⁶*Ibidem*, cap. XXXVII, 4, p. 66.

⁴⁷*Ibidem*, cap. XLIX, 5, p. 71.

⁴⁸*Ibidem*, cap. LXIV, 1, p. 79.

⁴⁹Vezi Arhid. prof. dr. Constantin Voicu, *Hristos în viața și opera Sf. Ignatie Teoforul*, în "A. B.", V (XLIV) (1994) nr. 10-12, p. 39-57.

⁵⁰Pr. Prof. I. G. Coman, *Probleme de filosofie (...)*, *ed. cit.*, p. 164.

⁵¹Sfântul Clement Romanul, *Omilie numită a doua Epistolă către Corinteni*, cap. VIII, 4; și IX, 1-5, în *ed. cit.*, p. 97-97.

⁵²*Ibidem*, cap. XII, 1-4, p. 99.

⁵³*Ibidem*, cap. XVI, 1-2, p. 101.

⁵⁴*Ibidem*, cap. XIX, 2, p. 103.

⁵⁵Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, cap. V, 3 - VI, 1-2, în col. PSB, vol. I, *ed. cit.*, p. 176.

⁵⁶Idem, *Epistola către Efeseni*, cap. X, 3, în *ed. cit.*, p. 161.

⁵⁷Idem, *Epistola către Magnezieni*, cap. XIII, 1-2, în *ed. cit.*, p. 168.

⁵⁸Idem, *Epistola către Tralieni*, cap. XII, 1, în *ed. cit.*, p. 173.

⁵⁹Idem, *Epistola către Filadelfieni*, cap. VII, în *ed. cit.*, p. 180.

⁶⁰Idem, *Epistolă către Smirneni*, cap. XII, 2, în *ed. cit.*, p. 186.

⁶¹Idem, *Epistola către Policarp*, cap. I, 2; II, 2, în *ed. cit.*, p. 187.

⁶²*Martiriul Sfântului Policarp*, cap. XIV, în *Actele martirice*, trad. Pr. prof. Ioan Rămureanu, col. PSB, vol. 11, EIB, București 1982, p. 32.

⁶³Magistrand Ștefan C. Alexe, *Viața creștină...*, p. 226.

⁶³ Herma, *Păstorul*, Pilda V, 60 (7), în col. PSB, vol 1, ed. cit., p. 276.

⁶⁴ Magistrand Ștefan C. Alexe, *Viața creștină...*, p. 231.

⁶⁵ *Epistola către Diognet*, cap. VI, 1-10, în PSB, vol. 1, ed. cit., p. 340-341.

⁶⁶ Pr. Prof. Ioan C. Coman, *Probleme de filosofie...*, ed. cit., p. 133-134.

⁶⁷ *Didahia*, cap. XVI, 1-2, în PSB, vol. 1, ed. cit., p. 32.

⁶⁸ F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Tome premier, Desclée et cie, Editeurs Pontificaux, Paris-Tournai-Rome 1927, p. 36.

⁶⁹ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁰ Gheorghe F. Angheliescu, *Timp și dincolo de timp*, Considerații din antropologia patristică Clasică Răsăriteană, Ed. Universității din București, 1997, p. 30.

⁷¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Probleme de filosofie...*, ed. cit., p. 16.

⁷² Gheorghe f. Angheliescu, *op. cit.*, p. 32.

⁷³ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IV, 18, 5, ed. G. Bardy, 1952, p. 196.

⁷⁴ Pr. Prof. I. G. Coman, *Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful*, în "O.", XX (1968), nr. 3, p. 383.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ A se vedea studiul Asist. Pr. Ioan I. Rămureanu, *Concepția Sfântului Iustin Martirul și Filozoful despre suflet*, în "S. T.", X (1958), nr. 7-8, p. 420.

⁷⁷ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, V, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 2, EIB, București, p. 98.

⁷⁸ Asist. Pr. Ioan I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 420.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 421.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Sfântul Iustin, *op. cit.*, V, ed. cit., p. 98.

⁸² Asist. Pr. Ioan I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 421.

⁸³ Sfântul Iustin, *op. cit.*, IV, ed. cit., p. 97.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁶ *Despre înviere*, în ed. Carolus Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, vol. III, t. II, Ienae, 1879, ed. a 3-a. Asupra problemelor autenticității fragmentelor a se vedea: O. Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, zweite umgearb. Aufl., 1913; B. Altaner, *Patrologie*, vierte unveränderte Aufl., 1955, p. 92; I. Quasten, *Patrology*, I, Utrecht 1962, p. 205.

⁸⁷ *Despre înviere*, 10, ed. C. Otto ..., p. 246 BC.

⁸⁸ Pr. Prof. I. G. Coman, *Elemente de antropologie...*, p. 381.

⁸⁹ *Despre înviere*, 7, ed. C. Otto..., p. 232 D, 234 DE.

⁹⁰ *Dialogul...*, LXII, ed. cit., p. 164.

⁹¹ *Despre înviere*, 8, ed. C. Otto..., p. 236 BC, 236 CD.

⁹² *Ibidem*, 8, ed. cit., p. 238 DE.

⁹³ *Ibidem*, 8, p. 234 A, 236 AB.

⁹⁴ *Ibidem*, 8, p. 240 A.

⁹⁵ *Ibidem*, 8, p. 234 A, 236 AB.

⁹⁶ Pr. Prof. I. G. Coman, *Elemente de ...*, p. 385.

⁹⁷ *Despre înviere*, ed. cit., p. 238 D.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 246 A.

⁹⁹ *Apologia I*, 8, ed. cit., p. 30; *Dialogul...*, 105, ed. cit., p. 216-217. A se vedea și: A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 41, G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, Paris 1909, t. I, p. 34-35, n. 2.

¹⁰⁰ Pr. Prof. I. G. Coman, *Elemente de ...*, p. 381.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 378.

¹⁰² Pentru textele din opera *Contra lui Marcion* am folosit *op. cit.* a lui Hamman, indicând pagina din aceasta, precum și cap. din opera lui Tertulian.

¹⁰³ Am folosit trad. Prof. N. Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu în col. PSB, vol. 3, EIB, București 1981.

¹⁰⁴ *Adversus Marcionem* (presc. Adv. Marc.) II, 9, p. 83.

¹⁰⁵ *Ibidem*, II, 9.

¹⁰⁶ *Ibidem*, II, 10, 3.

¹⁰⁷ Am folosit aceeași traducere a lui Hamman din *op. cit.*

¹⁰⁸ *De resurrectione mortuorum* (presc. De res. Mort.), 5, 8-9, p. 84.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 6, 3-4, p. 85.

¹¹⁰ *Adversus Praxean*, 12, 3, p. 85.

¹¹¹ *De res. Mort.*, 7, 7-9, p. 86. A se vedea: Drd. Ion Caraza,

• *Doctrina despre învierea morților la Atenagora Atenianul și Tertulian*, în "M. M. S.", XLIV (1968), nr. 7-8, p. 361-373.

¹¹² *Ibidem*, 16, 9-13.

¹¹³ *Adv. Prax.*, la H. G. Hamann, *op. cit.*, p. 91.

¹¹⁴ *Despre suflet*, XXVII, 6, trad. cit. în col. PSB, 3, EIB, București, p. 298.

¹¹⁵ *Ibidem*, VII, 1-4, p. 269.

• ¹¹⁶ Pr. Prof. I. G. Coman, *Tertulian, sabia lui Hristos*, în "ST", XLV (1993), nr. 5-6, p. 40.

¹¹⁷ *Despre suflet*, XX, 4, *ed. cit.*, p. 278.

¹¹⁸ *Ibidem*, XXXVIII, 3-4, p. 313.

¹¹⁹ *Ibidem*, III, 2, p. 264.

¹²⁰ *Ibidem*, XXIV, 3, p. 291.

¹²¹ *Ibidem*, XXV, 2-3, p. 294.

¹²² *Ibidem*, XLIII, 5, p. 317.

¹²³ *Ibidem*, XLI, 4, p. 315.

¹²⁴ *Ibidem*, XXXII, 7, p. 304.

¹²⁵ Fericitul Ieronim, *Ep. LXXXIV*, P. L. XXII, col. 744-

¹²⁶ Pr. Prof. I. G. Coman, *Tertulian...*, p. 43.

¹²⁷ Pentru detalii: Adhémar d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, col. "Bibliothèque de Théologie historique", ed. III-a, Paris 1905, precum și Charles Guignébert, *Etude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Thèse pour le Doctorat, Paris (E. Leroux) 1901.

¹²⁸ Pr. Prof. I. G. Coman, *Tertulian...*, p. 40.

¹²⁹ Pentru detalii: Aimé Puech, *Les Apologues grecs de IIe siècle de notre ère*, Paris 1912, G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1935.

¹³⁰ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. II, EIB, București 1985, p. 22.

¹³¹ Printre studiile consacrate acestui subiect menționăm: A. Strucker, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913, p. 77; A. Orbe, *Antropologia di San Ireneo*, Madrid 1969, p. 146-148; J. Fantino, *L'homme, image de Dieu chez S. Irenée de Lyon*, Paris 1986.

¹³² A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 50.

¹³³ A se vedea: F. M. Sagnard, *La gnose valentiniénne et le témoignage de S. Irenée*, Paris 1947.

¹³⁴ Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus haereses* (presc. *Adv. haer.*), V, 13, 1, apud Pr. Prof. D. I. Belu, *Sfinții Părinți despre trup*, în "S. T.", IX (1957), nr. 5-6, p. 300.

¹³⁵ A se vedea: B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, p. 596-600.

¹³⁶ *Adv. haer.*, V, 6, 1, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 55. Din aceasta vom indica și pagina. În original: "Perfectus homo commixtio et adunatio est animae, assummentis Spiritum Patris et admixta ei carni..."

¹³⁷ *Ibidem*, V, 38, 1, p. 56.

¹³⁸ *Ibidem*, I, 24, 5; II, 29, 1-2, la Pr. Prof. D. I. Belu, *op. cit.*, p. 305.

¹³⁹ Fiul iubit cf. Mt. XII, 18. Sfântul Irineu preia expresia "παῖς", transmisă prin Tradiție de la comunitatea apostolică, ce se referă la "Adam-copil".

¹⁴⁰ *Adv. haer.*, V, 12, 2, SC 153 (1969), p. 154; PG VII, 115 C.

¹⁴¹ *Ibidem*, V, 6, 1, p. 56-57.

¹⁴² *Ibidem*, IV, 38, 3, p. 57.

¹⁴³ A. Orbe, *Antropologia...*, p. 454.

¹⁴⁴ *Adv. haer.*, V, 8, 3, p. 58.

¹⁴⁵ *Ibidem*, V, 6, 2, p. 58.

¹⁴⁶ A. Orbe, *Antropologia*, p. 129.

¹⁴⁷ *Adv. haer.*, V, 7, 2, p. 59.

¹⁴⁸ *Ibidem*, IV, 38, 2, p. 74.

¹⁴⁹ *Ibidem*, IV, 38, 3, p. 75.

¹⁵⁰ *Ibidem*, IV, 39, 2, p. 75.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*, IV, 20, 7, p. 75.

¹⁵³ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. II, *ed. cit.*, p. 39.

¹⁵⁴ *Adv. haer.*, V, 8, 1, PG, VII, 1142 B.

¹⁵⁵ T. Spidlik, *op. cit.*, p. 125. A se vedea: P. Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, trad. Pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București 1995, precum și J. Gribomont, *Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères grecs*, DS 4, 2 (1961), col. 1257-1272.

- ¹⁵⁶ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 75.
- ¹⁵⁷ Pr. Magistrand Marin M. Braniste, *Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul*, în "S. T.", X (1958), nr. 9-10, p. 597.
- ¹⁵⁸ Cf. Eugène de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 2-e éd., Paris 1906, p. 274-313.
- ¹⁵⁹ Clement Alexandrinul, *Stromata*, II, XIX, 97, 1, trad. Pr. D. Fecioru în col. P. S. B., vol. 5, E. I. B., București 1982, p. 161.
- ¹⁶⁰ Gustae Bardy, *Clément d'Alexandrie* (Les moralistes Chrétiens), Paris 1926, p. 30.
- ¹⁶¹ A se vedea: Pr. Prof. Nic. C. Buzescu, *Logos, trinitate și ecclesiologie în "Pedagogul" lui Clement Alexandrinul*, în "S. T.", XXIX (1977), nr. 5-8, p. 461-477, precum și: idem, *Logosul în "Protrepticul" lui Clement Alexandrinul*, în "S. T.", XXVIII (1975), nr. 1-2, p. 48-72.
- ¹⁶² Clement, *Stromata* V, XXIX, 6, în P. S. B., nr. 5, 1982, p. 327.
- ¹⁶³ Idem, *Pedagogul*, III, 7, 3, P. S. B., nr. 5, 1982, p. 327.
- ¹⁶⁴ J. Cognat, *Clément d'Alexandrie. Sa doctrine et sa polémique*, Paris 1859, p. 91.
- ¹⁶⁵ Clement, *Stromata* VI, XII, 52, 1, în ed. Otto Stählin, Leipzig 1906, p. 458.
- ¹⁶⁶ Idem, *Stromata* VI, XVI, 134, ed. Stählin II, p. 499 și în P. S. B., nr. 5, p. 459.
- ¹⁶⁷ *Ibidem*.
- ¹⁶⁸ *Ibidem*, 134, 3-4.
- ¹⁶⁹ *Ibidem*, V, 80, 9, P. S. B., nr. 5, 1982, p. 356. A se vedea și A. de la Barre, *Clément d'Alexandrie*, art. în D. Th. C., t. 3, I-ère partie, Paris 1923, col. 172-173.
- ¹⁷⁰ *Ibidem*, V, XIV, 94, 3-4, ed. Stählin, p. 388.
- ¹⁷¹ Idem, *Protreptic*, X, 98, 2-3, ed. C. Mondésert – M. Audré Plassart, (SC), Paris 1949, p. 166.
- ¹⁷² *Ibidem*, I, 5, 3, p. 58.
- ¹⁷³ Idem, *Stromata* II, cap. III-V, P. S. B., nr. 5, p. 119-126.
- ¹⁷⁴ *Ibidem*, III, V, 46, 3, ed. Stählin, II, p. 217.
- ¹⁷⁵ *Ibidem*, III, XVI, 100, 7, ed. Stählin, II, p. 242.
- ¹⁷⁶ *Ibidem*, IV, XXIII, 150, 2, P. S. B., nr. 5, p. 301.
- ¹⁷⁷ *Ibidem*, II, XVI, 73, 1, P. S. B., nr. 5, p. 151.
- ¹⁷⁸ *Ibidem*, II, XIX, 102, 2, P. S. B., nr. 5, p. 163.

- ¹⁷⁹ *Ibidem*, II, XIX, 102, 6, P. S. B., nr. 5, p. 164.
- ¹⁸⁰ Idem, *Care botezat se va mântui*, 36, 2, P. S. B., nr. 5, p. 59. A se vedea: F. J. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig 1882, p. 61.
- ¹⁸¹ A se vedea bibliografia din P. S. B., nr. 4, p. 21-31.
- ¹⁸² Clement, *Protrepticul*, XII, 132, 2, P. S. B., nr. 4, p. 162.
- ¹⁸³ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. II, E. I. B., București 1985, p. 350.
- ¹⁸⁴ Origen, *Prefața*, V, la *De principiis* (presc. *De princip.*), P. S. B., 8, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, E. I. B., București 1982, p. 40. Sufletul și trupul încep să existe deodată. Trebuie subliniată aici afirmația făcută de Pamfil în "Apologia" sa (P. G., 17, 603) că în problema originii sufletului, Origen n-a dogmatizat ci a prezentat lucrurile doar sub formă de discuție.
- ¹⁸⁵ Idem, *De princip.*, I, 8, V, P. S. B., p. 160.
- ¹⁸⁶ A se vedea: Pr. Prof. I. G. Coman, *Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul la Cântarea Cântărilor*, în "S. T.", XXV (1973), nr. 3-4, p. 165-173.
- ¹⁸⁷ Idem, *Patrologie*, vol. II, p. 350.
- ¹⁸⁸ Fac. II, 7. Origen credea (Com. Ioan XIII, 50 (49), 327) că la "însuflarea" sufletelor în trupuri, asistă și îngerii, iar după moarte, când sufletul se reîntoarce, tot îngerii sunt cei care îl îndrumă, ca în "vămile văzduhului" (Com. Ioan XIX, 15 (4), 98), cf. nota 380, P. S. B. 8, p. 100.
- ¹⁸⁹ Origen, *De princip.*, I, 7, IV, P. S. B., 8, p. 100.
- ¹⁹⁰ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. II, p. 351.
- ¹⁹¹ *Ibidem*.
- ¹⁹² Origen, *Despre rugăciune*, IX, 2, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. M. Neaga și Zorica Lațcu în P. S. B., E. I. B., București 1982, p. 218-219.
- ¹⁹³ P. S. B., 7, *ed. cit.*, nota 104, p. 219.
- ¹⁹⁴ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 134.
- ¹⁹⁵ Origen, *De princip.*, II, 8, 3, P. S. B., 8, p. 158. "Derivarea lui ψύχη din ψυχός au făcut-o mai întâi Platon (*Cratylas*, 399, trad. rom. ed. C. Noica, București 1978, vol. III, p. 274) și Aristotel (*Despre suflet*, I, 2, 405 b; trad. rom. cit. p. 33). Origen face aceste considerații tot în cadrul concepției sale despre preexistența

sufletelor care s-ar fi "răcit" prin cădere, continuând această idee ca o nouă interpretare arbitrară, că mintea ("preexistentă" și ea) s-a "răcit" prin păcat și a devenit "suflet", cf. *ibidem*, nota 713, p. 157.

¹⁹⁶ Idem, *Despre rugăciune*, IX, 2, P. S. B., 7, p. 218.

¹⁹⁷ Idem, *De princip.*, I, 1, VI, P. S. B., 8, p. 50. A se vedea și: H. Crouzel, *Origène est-il un systématique?* (Collection Museum Lessianum, Théologie, 56), Bruges-Paris 1967, p. 26.

¹⁹⁸ *Ibidem*, I, 1, VI, p. 50.

¹⁹⁹ J. Dupuis, *L'esprit de l'homme. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris 1967, p. 70.

²⁰⁰ H. de Lubac, *Histoire et Espri. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris 1950, p. 157.

²⁰¹ P. S. B., 7, p. 219 (vezi nota 104).

²⁰² Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, II, *ed. cit.*, p. 351-352.

²⁰³ *Ibidem*, p. 352.

²⁰⁴ *De princip.*, I, 3, VIII, P. S. B., 8, p. 78-80. Aici se cuprinde și concepția greșită a apocatastazei după care "nu poate fi vorba de o cădere definitivă, ci oricând sufletul poate să-și revină, întorcându-se la starea de mai înainte și să restabilească ceea ce pierduse prin negrijă" (cf. *ibidem*, p. 80)

²⁰⁵ Epifanie al Ciprului spune despre Origen: "faptul că le-a făcut "haine de piele" și i-a îmbrăcat cu ele, zice el, este trupul", *Panarion*, 64, 4; P. G., 41, 1077 B.

²⁰⁶ Origen, *Omilia la Facere* 3, 2; P. G., 12, 101 A.

²⁰⁷ *Ibidem*, P. G., 12, 101 B. A se vedea: L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, p. 159.

²⁰⁸ Origen, *La Facere*, P. G., 12, 96.

²⁰⁹ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34), Paris 1956, p. 254.

²¹⁰ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. II, *ed. cit.*, p. 376.

²¹¹ *Ibidem*, p. 454-455.

²¹² Metodiu de Olimp, *Banchetul sau despre castitate*, VI, 2, trad. Pr. Prof. C. Cornițescu, P. S. B., 10, E. I. B., București 1984, p. 78.

²¹³ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, II, p. 455. A se vedea și Mihail Diaconescu, *Prelegeri de estetica Ortodoxiei*, Ed. Porto-Franco, Galați 1996, p. 120.

²¹⁴ Cf. *Despre Înviere*, Discursul I, LVII, p. 163; LVIII, p. 164; LX, p. 166.

²¹⁵ *Ibidem*, Disc. I, V-VI, p. 124; XV, XVI, XVII, p. 130; XXII, XXIII, p. 134; XXX, p. 140; XXXVIII, XXXIX, p. 149.

²¹⁶ *Ibidem*, Disc. I, XXX, p. 141; XXXII, p. 144; XXXIX, p. 149, LIV, p. 160.

²¹⁷ *Ibidem*, Disc. I, XV, XVI, p. 130; XXII, XXIII, p. 134.

²¹⁸ *Ibidem*, Disc. II, XVII, XVIII, p. 187.

²¹⁹ *Ibidem*, Disc. I, LXII, p. 168.

²²⁰ *Ibidem*, XVIII, p. 186.

²²¹ *Ibidem*, XXXI, p. 143.

²²² *Ibidem*, XXXII, p. 144.

²²³ *Ibidem*, XL, p. 150.

²²⁴ *Ibidem*, Disc. II, XVIII, p. 186.

²²⁵ *Ibidem*, Disc. I, LI, p. 158.

²²⁶ *Ibidem*, Disc. II, XXIII, p. 191. A se vedea: A. Biamonti, *L'etica di Metodio d'Olimpo*, în "Rivista trim. di Studi filos. e theol.", Roma 1942, vol. 3, p. 272-298.

²²⁷ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. II, *ed. cit.*, p. 226.

²²⁸ Lactanțiu, *De opificio Dei* (VIII, 3-4), în *L'ouvrage du Dieu Createur*, trad. Michel Perrin, S. C. 213, Les Editions du Cerf, Paris, 7 e, 1974, p. 131.

²²⁹ *Ibidem*, III, I-IV, p. 117-125.

²³⁰ *Ibidem*, IV, 5, p. 127.

²³¹ *Ibidem*, V, I-VI, 1, p. 133-139.

²³² *Ibidem*, VI, I-VII, 1, p. 139-145.

²³³ *Ibidem*, IX, I-XII, 1, p. 157-177.

²³⁴ *Ibidem*, I, II, p. 111.

²³⁵ *Ibidem*, IV, 24, p. 132; XIX, 2, p. 209.

²³⁶ *Ibidem*, XVII, 1, p. 201.

²³⁷ *Ibidem*, XVII, 7, p. 199.

²³⁸ *Ibidem*, XIX, 1, p. 209.

²³⁹ Idem, *Divin. instit.*, VII, 12, 29-31, la Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 229.

²⁴⁰ M. Perrin, *Introducere*, *op. cit.*, p. 61. El spune că în această operă pentru păgâni, Lactanțiu se folosește de Biblie în modul cel mai discret posibil. Folosirea Bibliei ar fi cumva "camuflată".

²⁴¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 213-214.

²⁴² Nemesis de Emessa, *Despre natura omului*, 2, în P. G., XI, 557 AB.

²⁴³ *Ibidem*, P. G. XL, 569 ABC.

²⁴⁴ *Ibidem*, P. G. XL, 557 BC.

²⁴⁵ *Ibidem*, 2, P. G. XL, 600 AB.

²⁴⁶ *Ibidem*, 24, P. G. XL, 668 A.

²⁴⁷ *Ibidem*, 39, 41, P. G. XL, 761 AB, 776 AB.

²⁴⁸ *Ibidem*, P. G. XL, 776 BC - 777 AB.

²⁴⁹ *Ibidem*, 1, P. G. XL, 521 ABC.

²⁵⁰ *Ibidem*, 1, P. G. XL, 524 AB.

²⁵¹ *Ibidem*, 1, P. G. XL, 532 C - 533 AB.

²⁵² Pr. Prof. I. G. Coman, *Probleme...*, ed. cit., p. 40.

CAPITOLUL II

ANTROPOLOGIA SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE

Părinții secolului al IV-lea, din imperativul păstrării nealterate a învățaturii Bisericii în „focul” controverselor cu ereziile de tot felul, desăvârșesc antropologia predecesorilor, preluând-o dar și aprofundând-o în lumina Revelației. Pentru ei „mărgăritarul de mare preț este frumusețea lui Dumnezeu și frumusețea sufletului. Frumusețea sufletului este un reflex al frumuseții divine. Sufletul nu poate vedea pe Dumnezeu decât dacă e purificat prin discernământ, libertate, contemplație, curaj, cunoaștere și dragoste. Frumusețea spirituală se obține printr-o reînnoire în Sfântul Duh. Este adică o lucrare continuă de înfrumusețare, care nu se isprăvește niciodată aici, pe pământ, căci cunoașterea și dragostea n-au limite. În timp ce Kalokagathia greacă era un ideal abstract pentru oameni și lucruri, frumusețea creștină este viață și spor de viață la infinit, căci frumusețea lui Dumnezeu crește la infinit, pe măsură ce sufletul dorește și poate s-o vadă. Dacă katharsis-ul grec urmărește să dea sufletului splendorile naturii pure, discernământul și dragostea sufletului creștin îndrăgostit de Logos îmbracă spiritul omenesc în lumina vieții veșnice, a unei esențe și bucurii nemuritoare”.¹ De aceea „hristologia și soteriologia patristică ard în ele focul dragostei pentru om”,² dezvăluind în această lumină valențele antropologiei creștine.

Părinții secolului al IV-lea au fost preocupați în mod deosebit de puritatea credinței primite de la Apostoli. Dogma, ca ancoră a mântuirii, ca transparență a Cuvântului lui Dumnezeu, are un puternic accent soteriologic: este o problemă de viață sau de moarte. Ca să dăm un exemplu, un singur cuvânt - ὁμοούσιος consubstanțial, a îndreptat în mod magistral calea eronată a construcțiilor eretice; căci numai consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl fundamentează dumnezeirea lui Hristos, iar mântuirea noastră este

suspendată de propria noastră consubstanțialitate cu omenitatea lui Hristos.

De aceea Sfântul Atanasie³ dezvoltă afirmația **Sfântului Irineu**⁴: „Dumnezeu se face om pentru ca omul să se facă dumnezeu”. „Această regulă de aur a patristicii răsăritene determină în întregime și antropologia sa”⁵. Întruparea este fenomenul, care orientează destinul omului.

Învățătura Sfântului Atanasie despre om nu se construiește plecând de la Facere ci de la Întrupare. La el, „ideea despre Fiul lui Dumnezeu făcut om ocupă un loc preponderent”⁶. Nu modul ci *faptul* Întrupării, ca act mântuitor al omului domină gândirea sa. Această îndumnezeire a omului este adevărata perspectivă a antropologiei sale, nesistematizată însă ci dispersată în mai multe opere.

1. CONCEPȚIA DESPRE SUFLET ȘI TRUP.

Sfântul Atanasie nu vorbește niciodată despre suflet și trup separat, nici nu se referă la acestea descriptiv, decât în măsura în care, antitetic, ilustrează starea sufletului și a trupului înainte și după cădere. Accentul este pus întotdeauna pe reciprocitatea dintre suflet și trup, subliniind rolul sufletului al cărui pisc e mintea, de „oglină” a „chipului lui Dumnezeu cel bun” în om. El „developează” starea sufletului pornind de la curăția paradisiacă a acestuia: „Căci a ajuns ca omul cel dintâi, care s-a numit în limba ebraică Adam și de care Sfintele Scripturi spun că nu cunoștea rușinea și privea cu mintea plină de îndrăzneală pe Dumnezeu și petrecea cu sfinții îngeri în privirea celor inteligibile (cugetate) pe care o avea în acel loc, numit de Sfântul Moise în mod figurat rai. Căci curăția sufletului e în stare să oglindească în sine pe Dumnezeu”⁷.

Sufletul are ca oglindă în el rațiunea adevărată concrecută cu bunătatea. Aceasta acoperită fiind de poftă, nu mai poate oglindi în ea „chipul” Tatălui, adică pe Dumnezeu – Cuvântul, Rațiunea și bunătatea adevărată și deci nu se mai poate alimenta din ea cu ceea ce e potrivit firii lui, pentru a se dezvolta în ceea ce are propriu. „Căci oglinda sufletului, singura care putea vedea chipul Tatălui, ascunzându-se în cutele poftelor trupesti, nu mai vede ceea ce trebuie

să cunoască sufletul, ci e dus de orice altceva și vede numai acelea ce cad sub simțuri”⁸.

Sufletul curat e calea care duce spre Dumnezeu „deși nu toți pășesc pe ea”, ci voiesc să o părăsească pentru plăcerile vieții care îi atrag. Și dacă ar întreba vreunul, zice Sfântul Atanasie „care este această cale aș răspunde că ea e *sufletul* fiecăruia și mintea din el. Căci numai prin aceasta poate fi Dumnezeu văzut și înțeles și numai nefolosind mintea au putut tăgădui necredincioșii pe Dumnezeu. De aceea și-au tăgăduit înainte de toate mintea... Dar pentru cei simpli e necesar să fie arătat pe scurt și faptul că fiecare dintre oameni are suflet și acesta este rațional, mai ales că mulți dintre eretici neagă și aceasta, socotind că omul nu este nimic mai mult decât chipul arătat al trupului”⁹.

Prin minte omul se pune în legătură cu cele ce nu sunt sesizate de simțuri. Prin minte el își aduce aminte de cele ce nu sunt prezente acum în fața simțurilor dar au fost altădată. Prin minte se gândește la un viitor nelimitat. Deci prin ea trăiește într-un cerc mai larg decât animalul, căci cugetarea trăiește într-un cerc mai larg. Trăiește în acest cerc mai larg prin conștiință. „Și după ce a cugetat un lucru, revine iarăși prin cugetare la el și fiecare simte, dacă e prieten al adevărului, că *mintea omului este altceva decât simțurile trupului*. De aceea, fiind altceva, ea e judecătoare simțurilor și a celor ce le percep acestea. Mintea le distinge pe acestea și le amintește și alege ceea ce e mai bun. Căci ochiul poate numai să vadă, urechile pot numai să audă, gura numai să guste, nara numai să perceapă mirosurile, iar mâinile să pipăie. Dar a deosebi cele ce trebuie să le privească și audă și să fie pipăite și gustate și mirosite, nu mai e propriu simțurilor, ci *sufletului* și minții acestuia. Mâna poate apuca și-o sabie și gură poate gusta și otravă. Dar ele nu știu că acestea le vatămă, dacă nu le distinge mintea”¹⁰.

E de remarcat legătura ce o face *Sfântul Atanasie* între judecata rațională proprie omului și capacitatea de a deosebi între bine și rău, sau de a vedea că răul este deosebit de bine. Căci ființa lipsită de rațiune e purtată de simțuri, sau dominată de cele ce se prezintă ca ispititoare simțurilor. În ele nu există o rațiune conștientă și nici libertate.

În descrierea sufletului, el adaugă: „sufletul se mișcă de la sine însuși și dacă se mișcă de la sine și după îngroparea trupului în

pământ, căci sufletul nu moare ci moare trupul, din pricina plecării sufletului¹¹.

Observăm din expunerea Sfântului Atanasie că sufletul prin voia și cugetarea lui mișcă trupul, nu invers. Dar experiența nu ne arată că sufletul ar fi mișcat de altceva, sau în orice caz el nu mai e mișcat de un factor superior cum e mișcat trupul de suflet, ci mișcarea lui e legată de conștiința lui și la ea participă voia lui.

Din aceasta Sfântul Atanasie scoate argumentul că sufletul se mișcă și după moartea trupului. Desigur, sufletul care a conviețuit cu trupul nu e un suflet lipsit de urmările acestei conviețuiri. Amintirile conviețuirii cu trupul s-au imprimat în suflet și au dat un conținut propriu fiecărei persoane. Aceste întipăriri au un rol în felul mișcării sufletului după moartea trupului. „Dacă ar fi mișcat și sufletul de trup urmarea ar fi că, plecând cel ce-l mișcă, ar muri și sufletul. Dar dacă sufletul mișcă trupul e necesar mai degrabă ca el însuși să se miște pe sine. Și dacă sufletul se mișcă pe sine, în mod necesar trăiește și după moartea trupului. Căci mișcarea sufletului nu e nimic altceva decât viața lui¹², precum și de trup zicem că trăiește când se mișcă și că moare când încetează mișcarea. Căci dacă și când s-a unit cu trupul nu s-a contras și nu s-a măsurat cu micimea trupului, ci de multe ori, stând trupul în pat și nemișcându-se și dormind ca în somn, sufletul veghează după puterea lui și depășește firea trupului și – ca și când ar pleca din trup, dar rămânând totuși în trup – își închipuie și contemplă cele mai presus de pământ... cum nu ar avea mai vârtos și cu mult mai mult experiența nemuririi după ce se dezleagă de trup, când voiește Dumnezeu care l-a legat de trup? Căci dacă legat cu trupul a trăit și viața cea din afară a trupului, cu mult mai mult va trăi și după moartea trupului și nu va înceta să trăiască pentru Dumnezeu, care l-a făcut astfel prin Cuvântul său, Domnul nostru Iisus Hristos¹³.

Sfântul Atanasie descrie, ca nimeni altul până la el, capacitatea sufletului de a gândi, de a iubi, de a dori. Înseamnă că „odihna” sufletului nu e o încremenire, o lipsă de gândire și dorire. Deosebirea e că în acea odihnă, sufletul nu trece de la un conținut finit la altul finit în gândirea și simțirea lui, ci are drept conținut pe Dumnezeu cel infinit și toate le vede unite, în rădăcinile lor comune și infinite, în Dumnezeu. E o viață prin primire, nu prin osteneala cuceririi conținutului.

Mișcarea sufletului nu trebuie înțeleasă ca o acțiune reciprocă între mai multe părți ale lui, susținută de un factor deosebit ca în trupul omenesc, care e o mișcare biologică îmbibată de voință și de conștiință, ci mișcarea intrinsecă spirituală a unui agent simplu. *E o mișcare care înseamnă gândire, iubire, dorire.* Dar această mișcare din suflet nu ar putea avea loc fără un obiect al gândirii, al iubirii și doririi. Și o mișcare care face sufletul mai bogat, mai bun, mai nobil e mișcarea susținută în el de atracția lui Dumnezeu care-l atrage în bogăția, în bunătatea, în iubirea Lui.

Iată cum argumentează *Sfântul Atanasie*: „De aceea (sufletul) cugetă și se gândește el la cele nemuritoare și veșnice, fiindcă este el însuși *nemuritor*. Căci precum trupul muritor fiind, simțurile lui privesc la cele muritoare, așa este necesar ca sufletul care contemplă și cugetă cele nemuritoare să fie și el nemuritor și să trăiască pururea. Pentru că ideile și gândurile nemuririi nu-l părăsesc niciodată, stăruind în el și fiind ca o iască ce arde continuu spre asigurarea nemuririi. Pentru aceea are și tendința de a contempla pe Dumnezeu și aceasta i se face ca o cale, care ia cunoștința și înțelegerea lui Dumnezeu - Cuvântul, nu din afară, ci din el însuși¹⁴. În concret, sufletul reflectă prin esența lui (ontologic) pe Dumnezeu cel nemuritor. Gândirea e viața sufletului. Gândirea are în ea setea iubitoare de eternitate, e făcută pentru eternitatea iubirii.

Într-un pasaj cu o logică fără reproș, pe care-l vom reda în întregime, *Sfântul Atanasie* învață despre rolul sufletului de conducător rațional al trupului: „Cum fiind trupul muritor prin fire, omul cugetă la nemurire și adeseori sfidează moartea pentru cauza virtuții? Și fiind trupul vremelnic, cum își închipuie omul cele veșnice, încât disprețuiește cele prezente și le dorește pe acelea? Trupul nu ar putea cugeta el însuși pe seama sa cele veșnice și nu ar putea cugeta pe cele din afară de sine. Căci el este muritor și vremelnic. E necesar să fie *altul* cel ce cugetă cele opuse trupului și contrare firii lui. Și ce ar putea fi acesta, dacă nu *sufletul rațional și nemuritor*? Dar acesta nu e exterior trupului, ci e *interior* lui, precum cântărețul face să răsună în liră cele mai înalte (sunete). Și cum iarăși, ochiul văzând prin fire și urechea auzind prin fire, omul se întoarce de la unele din ele și le alege pe altele? Cine este cel ce întoarce ochiul de la vedere? Sau cine închide urechea ca să nu audă ceea ce ea aude prin fire? Sau cine împiedică adeseori gustarea, care

e gustare prin fire, de la pornirea ei naturală? Cine reține mâna, care se întinde prin fire, de a lucra, de a atinge ceva? Cine oprește mirosul, care e făcut și el pentru a mirosi, de la a percepe ceva prin mirosire? Cine lucrează acestea împotriva înclinărilor naturale ale trupului? Sau cum trupul abătându-se de la fire, urmează sfaturile altuia și se lasă cârmuit spre ceea ce îi convine aceluia? Toate acestea nu fac decât să arate *sufletul rațional ca și conducător al trupului*. Căci trupul nu se mișcă el însuși, ci e condus și purtat de altul, precum nici calul nu-și pune el însuși hățul, ci e mânat de stăpânul său. Socotesc deci că s-a dovedit din cele spuse înainte că există în om un *suflet rațional*¹⁵.

Sufletul este conducătorul trupului, dar în deplină armonie cu acesta, printr-o „sinteză“ pe care *Sfântul Atanasie* o compară cu armonia sunetelor unei lire, mănuită cu iscusință de un artist. „Ca să ne folosim de un chip, acestea (sufletul și trupul – n. n.) se aseamănă cu o liră bine întocmită și cu cântărețul care o mânuiește cu pricepere.

Fiecare coardă a lirei are sunetul său propriu: una un sunet grav, alta un sunet ascuțit, alta unul de mijloc, alta unul foarte ascuțit, alta altul. Dar în armonia lor nu se disting și în sinteza lor nu se cunosc decât de cel priceput. Iar armonia lor se arată și sinteza lor e corectă numai când cel ce ține lira lovește coardele ei și atinge pe fiecare cum se cuvine. La fel se armonizează simțirile în trup ca într-o liră când sunt călăuzite de o minte pricepută și când sufletul le distinge și știe ce face și lucrează prin ele. Dar acest lucru e propriu numai oamenilor. Și aceasta o face partea rațională a sufletului oamenilor, de care, folosindu-se, sufletul se deosebește de animale și arată că e în trup cu adevărat altceva decât cele ce se văd¹⁶.

Armonia componentelor ființei umane este exemplificată cu multă perseverență și pentru a ilustra necesitatea și realitatea bunei rânduieli a Cosmosului, fapt ce implică existența unui Creator și Proniator al lui. „La fel văzând armonia mădulelor trupului întreolaltă, sau că ochiul nu se luptă cu urechea, nici mâna nu se răscoală împotriva piciorului, ci fiecare împlinind o trebuință proprie fără răzvrătire împotriva celorlalte, înțelegem din acesta în chip sigur că este în trup un suflet care le conduce pe acestea, chiar dacă nu-l vedem pe el însuși¹⁷.

Pe lângă *raționalitate*, sufletul mai are și alte puteri ca *libertatea de voință* sau *liberul arbitru* de care vorbiseră și apologeții secolului al II-lea, sufletul fiind foarte mobil. Prin independența sa, liberul arbitru poate îndemna pe unul sau altul din măduarele trupului său spre ființă sau neființă. „Căci precum poate înclina spre cele bune, așa poate să se și întoarcă de la cele bune. Iar întorcându-se de la bine se gândește numai la cele potrivnice. Căci nu poate să nu se miște de loc, fiind prin fire ușor mișcătoare. Și cunoscând libertatea ei (a firii – n. n.) se vede pe sine putând să se folosească de măduarele trupului atât spre cele ce sunt, cât și spre cele ce nu sunt¹⁸.

Sufletul posedă deasemenea *voință, suveranitate, puritate, dragoste*. Sufletul e capabil de arte și științe „prin legea sădită în ei¹⁹ (în oameni).

Demonstrând calitățile sufletului, *Sfântul Atanasie* nu pune în plan secund importanța trupului. Trupul este partea complementară a ființei umane și se bucură și el de o prețuire deosebită. Deși el nu se mișcă de la sine, ci are nevoie de suflet pentru acest lucru și deși nu raționează asupra lui însuși nici asupra celor din afara lui, trupul e organul prin care lucrează sufletul pentru actele esențiale ale vieții. Relația dintre suflet și trup se bazează pe *sinergia* lor, căci-dacă „e propriu sufletului să vadă prin cugetări și cele din afară de trupul său, dar nu să și lucreze în afară de trupul său sau să miște cele departe de acesta prin prezența sa. Căci niciodată cugetând omul la cele departe, nu le mișcă și nu le mută. Nu mișcă soarele și nu face cerul să se învâртеască, șezând în casa sa²⁰. Așadar sufletul poate mișca doar trupul său și nu poate lucra efectiv nimic fără el. „Relația aceasta intimă vine din faptul că între rațiunea – subiect a sufletului, și raționalitatea – obiect a trupului este o misterioasă înartulare. Trupul participă la calitatea de subiect a sufletului și acesta nu se poate manifesta decât prin raționalitatea trupului legată de cea a cosmosului²¹.

Sfântul Atanasie, asemenea predecesorilor săi, redă trupului demnitatea și cinstea definite de Sfânta Scriptură. Argumentul forte în acest sens este Întruparea prin care Dumnezeu Cuvântul „nu se întina de trup, ci mai degrabă sfințea și trupul. Căci dacă soarele făcut de El și văzut de noi se învâртеște pe cer fără să se întunece de corpurile de pe pământ pe care le atinge, nici nu e întunecat de

întineric, ci mai degrabă el le luminează și le curățește pe acestea cu mult mai mult, Prea Sfântul Cuvânt al lui Dumnezeu, care e și Făcătorul și Domnul Soarelui, făcându-se cunoscut în trup; nu se întina ci mai degrabă nestrăicicios fiind și trupul Lui muritor aflându-se îl făcea viu și-l curăța și pe acesta²².

Sfântul Atanasie deduce învierea trupului chiar din Întrupare. Cuvântul lui Dumnezeu a luat trupul ca să-l scape de moarte, deci să-l învie. „Dar dacă El și-a luat trup și și l-a făcut propriu, în chip firesc, cum a arătat cuvântul nostru, ce trebuia să facă El cu trupul? Sau ce sfârșit trebuia să aibă trupul său, odată ce s-a sălășluit în el Cuvântul? Să nu moară nu se putea, odată ce era muritor și avea să fie adus prin moarte jertfă pentru toți, motiv pentru care și l-a și alcătuit Mântuitorul. Dar să rămână mort iarăși nu era cu putință, odată ce s-a făcut templul vieții²³.

Trupul, prin învierea lui Hristos „s-a făcut templul vieții” primind în felul acesta suprema demnitate²⁴. În concepția Sfântului Atanasie scopul Întrupării este Învierea. „De aceea cu dreptate s-a convenit să îmbrace Mântuitorul trupul, ca unindu-se trupul cu viața, să nu mai rămână muritor în moarte, ci ca unul ce a îmbrăcat nemurirea, să rămână nemuritor, în înviere... Trupul îmbrăcându-se în Cuvântul lui Dumnezeu cel netrupesc, astfel nu se mai teme nici de moarte, nici de stricăciune, având ca îmbrăcăminte Viața și prin aceasta pierind din el stricăciunea²⁵. Prin comuniunea omului cu Hristos-Viața se poate împărtăși de viață la nesfârșit²⁶.

Acum cei ce credem și împlinim poruncile Domnului nu mai murim în virtutea legii prin care a venit moartea peste oamenii care s-au despărțit de El prin neascultare. Acum uniți prin credința în Hristos cu Dumnezeu, murim pentru a muri împreună cu Hristos vieții slăbite în trup, sau pentru a ne preda total lui Dumnezeu.

„În mod sigur, spune Sfântul Atanasie, odată ce Mântuitorul tuturor a murit pentru noi, cei credincioși în Hristos nu mai murim ca odinioară din pricina legii care ne amenința cu moartea. Căci a încetat această osândă. Ci încetând stricăciunea și fiind nimicită moartea prin harul învierii, de aci înainte trupul muritor se desface numai pentru o vreme, când rânduiește Dumnezeu fiecăruia, ca să putem dobândi „o mai bună înviere” (Evr. XI, 35). Căci, asemenea semințelor aruncate în pământ, nu ne pierdem prin desfacere, ci fiind

semănați vom învia, odată ce moartea a fost desființată prin harul Mântuitorului²⁷.

„Prin întruparea sa, prin nașterea sa omenească din Născătoarea de Dumnezeu Maria, prin încorporarea oamenilor Persoanei Sale, Logosul acordă o nouă naștere și chiar o nouă creațiune neamului omenească. El transferă în El însuși nașterea noastră, pentru ca uniți cu Logosul ceresc noi să putem transcende condiția noastră de ființe de țărână și să ajungem capabili de a fi duși de El în cer²⁸. Transferând în el însuși afecțiunile trupului, El ne pune în situația de a participa la viața veșnică, atât ca oameni cât mai ales „ca ființe proprii Logosului” (ὡς ἴδιοι τοῦ Λόγου).²⁹

Sfântul Atanasie folosește, pentru explicarea creației prin însuși Fiul cel de o ființă cu Tatăl³⁰, noțiunea de „participare” a creaturilor, în clipa apariției lor din nimic, dar și după aceea în menținerea și dezvoltarea lor, la lucrarea Fiului. „El a pus în evidență faptul că dacă nu se admite în actul creației în momentul săvârșirii lui și după aceea o legătură a creației cu Dumnezeu Cel transcendent prin sine din veci, ea este rezultatul unei transformări treptate acestui fals dumnezeu în lume. Pentru a nu se ajunge la această concluzie greșită spre care se îndreptau ereticii arieni, Sfântul Atanasie a opus ideii unei lumi ca prelungire a unui dumnezeu nedeosebit în esența de ea și ideii unei lumi total închise în sine, ideea unei legături între lume și Dumnezeu, prin participarea lumii la Dumnezeu. Între lumea immanentă și Dumnezeu cel transcendent începe o legătură la crearea lumii și această legătură continuă³¹.

Transferând în Logos nașterea noastră și toate slăbiciunile trupului, noi vom învia prin anularea blestemului, cum am văzut, grație Aceluia care s-a făcut blestem pentru noi. Astfel, trupul nostru din terestru poate deveni „logikos” (rațional), din cauza Logosului lui Dumnezeu care s-a făcut trup pentru noi (λογωθεΐσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον).³² „După Întruparea Fiului lui Dumnezeu, omul este deci transferat într-o lume nouă, ca expresie a unei creațiuni noi, unde, în chip obiectiv, el este asimilat Logosului, al cărui trup înviat garantează învierea, adică creațiunea cea nouă a tuturor ființelor umane”.³³

Oamenii, precizează Sfântul Atanasie, au fost întâi creați și apoi născuți „de aceea noi nu suntem născuți întâi, ci suntem făcuți”. Căci s-a scris: „Să facem om”; pe urmă însă, primind harul Duhului, ni se

spune că ne-am născut... iar când se spune că ne-am născut după har, să se știe oamenii ca fii, dar nu mai puțin creaturi după fire”³⁴.

Prin dragoste, Dumnezeu Creatorul devine Părinte după har al oamenilor, atunci când au primit în inimile lor Duhul Fiului care strigă: “Ava, Părinte” – după cuvântul Apostolului (Gal. VI, 6). Prin Logos, oamenii au putut să devină fiii lui Dumnezeu. În creațiunea nouă sunt ființe noi create sau mai degrabă re-create spiritual după chipul Fiului întrupat. Făpturi prin natura lor, oamenii n-ar fi putut să devină “fii” ai lui Dumnezeu, dacă n-ar fi primit Duhul Aceluia care prin fire este Fiul lui Dumnezeu³⁵. În această creațiune nouă, oamenii vor fi fără patimi, pentru că ei vor putea transfera și nimici aceste patimi în Logosul care este fără patimă prin fire, adică fără de păcat, după cuvântul Apostolului (I Ioan III, 5). “Așa fiind, va întreba vreun eretic: “Pentru ce învie trupul, care e muritor prin fire? Iar dacă învie, pentru ce nu flămânzește și însetează și pătimizează iarăși și nu rămâne muritor? S-a făcut din pământ, deci cum încetează în el ceea ce e după fire”? Trupul va putea răspunde în acest caz ereticului care caută ceartă prin aceasta: Sunt din pământ și muritor după fire, dar pe urmă am fost făcut trupul cuvântului și El însuși a purtat afectele mele, deși este nepătimitor. Iar prin aceasta m-am eliberat de ele, nefiind lăsat să mai slujesc lor, din pricina Domnului care m-a eliberat de ele. Dacă vrei să mă întrebi de ce m-am izbăvit de stricăciunea cea după fire, îți spun, pentru că Cuvântul lui Dumnezeu a luat trupul meu de rob. Și precum Domnul îmbrăcând trupul S-a făcut om, așa noi oamenii suntem îndumnezeiți, fiind preluați de Cuvântul prin trupul Lui și de aceea moștenim viața veșnică”³⁶.

Se poate constata progresul argumentării Sfântului Atanasie în privința posibilității învierii trupului față de predecesorii săi *Atenagora Atenianul*, *Tertulian* și *Metodiu de Olimp*.

Harul și privilegiile relației om-Logos au devenit pentru umanitate cu totul de neînstrăinat în sensul că Întruparea a dat acestei umanități o situație absolut nouă, mai ales o existență indestructibilă prin ideea permanenței mântuirii³⁷. *J. Roldanus* face pe bună dreptate observația că după cum la Sfântul Irineu, tot așa și la Sfântul Atanasie, umanitatea este adunată în Hristos, care, în nestricăciunea Sa, exprimă izbăvirea acesteia, așa cum Adam, în instabilitatea lui, însemna căderea ei. În orice caz, grație naturii divine a lui Hristos coexistență cu cea umană în ipostasul Său, ca o consecință firească a

enipostazierii celei din urmă, creațiunea din nou nu mai poate fi abolită³⁸, “ca o rădăcină cu o sevă, ce poate să nu se mai usuce”³⁹.

Deoarece antropologia atanasiană se fundamentează pe înomenirea Fiului lui Dumnezeu, după cum deja s-a constatat, vom continua să observăm alte coordonate ale acesteia înțelese din opera sa, străbătută ca un fir roșu de “singurul lucru nou sub soare” – Întruparea.

2. “CUVÂNTUL S-A FĂCUT TRUP” (IOAN I, 14) DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA SFÂNTULUI ATANASIE.

Sfântul Atanasie consideră că unicul scop pentru care S-a întrupat Mântuitorul este ieșirea omului din robia morții și a neputinței, stare moștenită prin căderea proto-părinților noștri, și refacerea legăturii harice cu Dumnezeu, pentru atingerea scopului creării sale și a întregii creații⁴⁰.

Omul n-a fost adus la existență din necesitate ci din marea bunătate și iubire a lui Dumnezeu prin Cuvântul său. “Poate te vei mira pentru ce, pornind să grăim despre întruparea Cuvântului, vorbim acum despre începutul oamenilor. Dar nici aceasta nu e ceva străin de scopul istorisirii. Căci e de trebuință ca, vorbind despre arătarea Cuvântului nouă, să grăim și despre începutul oamenilor, ca să cunoști că noi am fost motivul pogorării Lui, și neascultarea noastră a făcut ca iubirea de oameni a Cuvântului, ca Domnul să vină la noi și să se arate între oameni. Pentru că noi am fost pricina întrupării Lui și pentru a noastră mântuire, S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni ca să se sălășluiască în trup omenesc și să Se arate în el.

Căci Dumnezeu a făcut pe om și a voit să rămână în nestricăciune. Dar oamenii nesocotind aceasta și întorcându-se de la cunoașterea Lui și gândind și născocind răutatea pe seama lor, cum s-a spus mai înainte, au căzut sub osânda morții cu care au fost amenințați mai înainte și deci n-au mai rămas cum au fost făcuți”⁴¹.

Printre multe alte argumente ce susțin necesitatea Întrupării, Sfântul Atanasie evidențiază pe cel al puterii lui Dumnezeu în împlinirea scopului acesteia: “Căci dacă după ce l-a făcut pe om ar privi cu nepăsare stricarea lucrului făcut, din această lipsă de grijă s-ar vedea mai mult slăbiciunea și lipsa Lui de bunătate, decât dacă nu l-ar fi făcut la început. Căci dacă nu l-ar fi făcut, nu ar fi fost cineva

care să vadă slăbiciunea Lui. Dar odată ce l-a făcut și l-a creat ca să existe, era cu totul fără înțeles să se piardă lucrul Său și mai ales sub ochii Săi ca ai Celui ce l-a făcut⁴². Prin puterea lui Dumnezeu Cuvântul a fost restaurată întreaga condiție umană. Trebuie remarcat dintru început, faptul că *învățătura Sfântului Atanasie despre om* axată pe înomenirea Cuvântului "nu este o expunere teoretică ci într-un mod cât mai practic este un mesaj și o punere în vedere adresată omului pentru a-l conduce către înțelegerea *teleologiei sale* care-i este stabilită de Creatorul său: Cuvântul s-a făcut om pentru a ne îndumnezei"⁴³.

Analizând *Cuvântul împotriva arienilor* putem observa un plus de argumentare cu privire la aspectele antropologiei sale hristologice și soteriologice. Mai bine ca în primele opere, *Sfântul Atanasie* prezintă aici viața internă a lui Dumnezeu independent de creație, căci Dumnezeu nu are nevoie de creaturi.

Nașterea Fiului din Tatăl care constituie viața divină este un scop în sine, El e veșnic, "căci Fiul e așa cum e și Tatăl. Căci Cuvântul și înțelepciunea Tatălui este Născutul ființei Lui proprii. Pentru că aceasta este propriu Fiului Tatălui și aceasta este propriu Tatălui Fiului, căci nu arată nici pe Dumnezeu vreodată fără Cuvânt (fără rațiune) nici pe Fiul ca neexistând vreodată"⁴⁴.

Între Dumnezeu și oameni există o diferență radicală pe care *Sfântului Atanasie* o pune în lumină. "Căci celelalte cum sunt cele făcute, nu au nimic asemenea după ființă cu Făcătorul; ci sunt din afară de El, prin har și prin voință, făcute prin Cuvântul, încât pot să și înceteze cândva, dacă ar voi Cel ce le-a făcut"⁴⁵. Prin urmare, așa cum s-a amintit deja, trebuie să-L contemplăm pe Dumnezeu în Sine, în absoluta lui transcendență adică în raporturile pe care le are cu Cuvântul. Nu creația ci nașterea Cuvântului constituie viața divină. De aceea Cuvântul e veșnic ca pecete și chip perfect și consubstanțial cu Tatăl.

Ceea ce este Cuvântul prin natură (fire) și esență, *omul poate ajunge prin participare și prin har* numai prin Întruparea Cuvântului. Chiar dacă înțelegerea Cuvântului este independentă de existența noastră, Întruparea nu are alt scop decât pe noi oamenii. Nu Cuvântul are nevoie de noi, pentru a trăi veșnic ci noi de El pentru a intra în comuniune cu viața divină⁴⁶. Polemica antiariană își centrează așadar demonstrația asupra dumnezeirii Cuvântului; ceea ce nu-l împiedică

pe *Sfântul Atanasie* să-i analizeze acțiunea în creație și în istoria mântuirii omului. Acest lucru îl începe în *Al doilea Cuvânt împotriva arienilor* printr-un text explicativ: "Arătând deci adevărul că Cuvântul nu e creatură după fire, urmează să arătăm cum s-a spus că este început al căilor. Fiindcă prima cale, cea prin Adam, s-a pierdut și, în loc de a rămâne în rai, ne-am abătut spre moarte, am auzit Cuvântul: "pământ ești și în pământ vei merge". De aceea Iubitorul de oameni, Cuvântul lui Dumnezeu, cu voia Tatălui a îmbrăcat trupul creat, ca pe acest trup pe care l-a omorât primul om prin neascultare să-L facă El viu prin sângele Său și să ne deschidă nouă "o cale nouă și vie" cum a zis Apostolul "prin catapeteazmă, adică prin trupul său" (Evr. X, 20). Aceasta arătând-o în alt loc, zice: "Așadar de e cineva în Hristos zidire nouă cele vechi au trecut, iată toate noi s-au făcut" (II Cor. V, 17)"⁴⁷.

Dacă făptura "s-a făcut nouă" trebuia ca cineva să o călăuzească: omul dezgolit de har și pământesc, așa cum suntem după cădere nu o putea face. Căci oamenii primordialii au devenit necredincioși și din cauza aceasta făptura creată a "pierit", era nevoie de o alta care să o reînnoiască pe prima și să mențină intactă această nouă creație. Am reamintit această idee fundamentală a *Sfântului Atanasie*, deoarece în expunerea ulterioară vom observa că pe această idee-forță construiește el antropologia celui rămas "dezgolit" și "pământesc".

În opera *Împotriva neamurilor*, *Sfântul Atanasie* prezenta un Adam "noetic", "fără amestec de pasiune trupească", care se ridica deasupra sensibilității lucrurilor; noua făptură se manifestă în trup, la nivelul naturii umane asumate de Cuvântul. Această făptură este însuflețită prin sângele lui Hristos care devine taină a noii făpturi și prin care aceasta se stabilește solid în contrast cu fragilitatea primeia. Cuvântul întrupat restaurează "nous-ul"⁴⁸ (ca parte superioară a sufletului) și influența lui este totală și cuprinzătoare. El transformă întreaga condiție a omului și natura umană în întregime. Astfel înțelegească mântuirea nu doar restaurează ci depășește creația dintâi, cum insinuase deja *Sfântul Atanasie* în *Tratatul despre Întrupare*"⁴⁹.

Tratatele "împotriva arienilor" sunt mai explicite. Mântuirea prin Hristos, produce o răsturnare totală a perspectivelor în care fusese împlinită prima creație. *Atanasie* respinge aici concepția despre "cele două creații (făpturi)" a lui Filon, reluată de Origen.

Expunerea lui nu se limitează doar la a prezenta o simplă succesiune sau juxtapunere a două iconomii; și una și cealaltă sunt determinate de transcendența Cuvântului care rămâne Același și după ce își asumă trup omenesc. Controversa cu arianismul a evidențiat clar necesitatea acestei transcendențe creatoare. *Sfântul Atanasie*, departe de a adopta teza filoniană despre “cele două fapte” se referă cu precizie la Sfânta Scriptură, singurul teren solid pentru argumentarea sa. Ca și pentru Apostolul Pavel⁵⁰, adevăratul Adam nu este primul ci Cel de-al doilea, care vine din cer. Astfel, teza filoniană este răsturnată. Mai mult încă. Perfecțiunea faptei celei de-a doua relevă o nouă inițiativă. Pe aceasta n-o putem descrie cu referire la prima, ci după modelul ei: “Totul este restaurat în om în adevărul inițial, dar de-a lungul unei împliniri a ființei umane în Cuvântul întrupat care depășește cu mult sensul pe care l-ar avea o simplă restaurare a ceea ce a fost la început umanitatea”⁵¹.

După cum am văzut, *Sfântul Atanasie* prezintă restaurarea omului prin Întrupare ca o refacere totală a ceea ce creația primordială numai schișase, ca o înaintare, un progres, o realizare ce pune început altor momente din istoria mântuirii săvârșite de Hristos.

Un alt pasaj din *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, aduce un plus de explicație în privința restaurării omului după căderea în păcat “având în cuvântul răscumpărarea și mântuirea mai înainte pregătite nouă, înviind iarăși să rămânem nemuritori când El se va crea pentru noi început al căilor și Întâiul născut al Creației (celelalte noi – n. n.) făcându-se Întâiul născut al fraților și înviind ca Cel dintâi din morți”⁵².

Sfântul Atanasie prezintă lucrarea lui Hristos ca pregătită chiar înainte de Facerea lumii. Textul respectiv este de o importanță capitală, deoarece permite o mai bună înțelegere a celorlalte pasaje și diferitelor aluzii “ad-hoc”. Bunătatea Cuvântului este și bunătatea Tatălui. Creând pe om liber, Dumnezeu a prevăzut căderea și a găsit remediu. Există deci o continuitate a creației în iconomia mântuirii. Prevăzând totul Dumnezeu împlinește planul său veșnic când “primul născut din noua creație” înviază ca “primul născut dintre cei morți”.

Pentru *Sfântul Atanasie*, Întruparea este, prin urmare, punctul de legătură și centrul existenței, locul antropogenezei. Luând trupul și firea noastră asupra Sa, Cuvântul “zidește” și transformă omul în

întregime, trup și suflet indisolubil unite, transfigurându-l până în profunzimile trupului: “trupul nu mai este pământesc, el s-a transfigurat prin Cuvântul lui Dumnezeu care s-a întrupat”⁵³. “Pentru că nu S-a micșorat Cuvântul luând trup, ca să ceară să ia El har, ci mai vârtos a îndumnezeit ceea ce a îmbrăcat și a dăruit aceasta și neamului oamenilor”⁵⁴.

El a ridicat omul la nivelul umanității sale îndumnezeite sau transfigurate încât “puterile cerești nu se smintesc, văzându-ne pe toți cei de un trup cu El ridicați în ținuturile lor”⁵⁵.

S-a smerit El și ne-a înălțat pe noi, acesta e veșnicul și marele paradox. Prin această “coborâre”, a înălțat trupul nostru, dar s-a slăvit și pe Sine ca Dumnezeu.

Sfântul Atanasie ne conduce la două concluzii de maximă importanță. *Prima* constă în fundamentul hristologiei sale – pivotul argumentației împotriva lui Arie – fiindcă Cuvântul este cu adevărat Dumnezeu. Unirea cu o simplă faptură nu poate îndumnezei niciodată pe om. “Căci n-am fi avut nici un folos nici dacă Cuvântul n-ar fi fost Fiul prin fire și adevărat al lui Dumnezeu, nici dacă n-ar fi fost trup adevărat cel pe care l-a luat. Dar a luat trup adevărat, chiar dacă se înfurie Valentin. Și Cuvântul a fost prin fire și cu adevărat Dumnezeu, chiar dacă se înfurie arienii. Și în trupul acesta a fost începutul noii noastre zidiri”⁵⁶.

Acesta este de fapt laitmotivul tuturor discursurilor antiariene. Cea de-a doua concluzie se referă la umanitatea asumată. Concret, Întruparea provoacă o “răsturnare” de sus până jos până în trup. Asumată în întregime firea omenească participă în Hristos la persoana Cuvântului cel veșnic. Această *participare* înseamnă filiație și îndumnezeire. “Căci precum Fiul cel adevărat și Unul născut, fiind unul prin fire, ne facem și noi fii, nu ca Acela prin fire și întru adevăr, ci după harul Celui ce ne-a chemat ca fiind noi oameni din pământ ne numim fii, nu ca Dumnezeu cel adevărat sau ca și Cuvântul Lui, ci cum a voit Dumnezeu care ne-a dăruit aceasta”⁵⁷. În așa zisa creație primordială de dinainte de cădere și înainte de Întrupare, Cuvântul rămânea transcendent accesibil doar lui Adam noetic. Acum se face văzut, perceptibil simțurilor după cum sugerează textele evanghelice (In. I, 14) grație epifaniei trupului Său. Trupul care purtase stigmatele (rănile) păcatelor devine instrument al mântuirii, biruință asupra păcatului și stricăciunii. Prin Întrupare

Cuvântul "merge direct la trup"⁵⁸. Ar fi un nonsens, comis uneori⁵⁹ să înțelegem că Cuvântul ține locul sufletului în Hristos atribuindu-i lui Atanasie tezele discipolului său Apolinarie⁶⁰. În Tomul către Antiohieni⁶¹, Sfântul Atanasie afirmă clar: "Mântuitorul nu are trup fără suflet, fără sentiment, fără rațiune". Prin urmare, omul în întregime este asumat, mântuit, îndumnezeit. "Mântuirea noastră nu e imaginație și s-a produs nu doar pentru trup ci pentru om în întregime, trup și suflet; mântuirea s-a produs în Cuvântul însuși"⁶².

Cercetarea contextuală a concepției Părintelui alexandrin despre om demonstrează fără dubii că presupusele "teze apolinariste", nu-și au locul în gândirea Sfântului Atanasie.

Termenul de "trup" are aproape întotdeauna în doctrina soteriologică a Sfântului Atanasie sensul de om, de om total. Întrupându-se Logosul și-a însușit cu necesitățile și atributele acestuia: foamea, setea, suferința, oboseala și tot ceea ce este accesibil trupului. Toate acestea impun colaborarea cu sufletul și cu "mintea din el". Pe de altă parte acțiunile Logosului ca: învierile din morți, vindecările orbilor, a femeii atinsă de pierderea sângelui etc. erau realizate printr-o *lucrare teandrică*. Trupul slujea la înfăptuirea operelor dumnezeiești pentru că Dumnezeu era în el⁶³. "Este o mare taină cum poate fi trupul organul faptelor dumnezeiești. Aici se arată cum și el este un extraordinar complex rațional plasticizat, chip al sufletului, care la rândul lui este chip al Cuvântului (al Logosului dumnezeiesc), între toate fiind o totală comunicare. Raționalitatea plasticizată a trupului este o raționalitate sensibilă, fiind trăită de el mai ales ca atare. Dar prin aceasta el e articulat în suflet; iar Dumnezeu-Cuvântul, în firea omenească. El a făcut trupul însufletit capabil să fie unealtă a faptelor dumnezeiești, mai presus de puterile lui naturale, dar și să se umple de dulceața unei sensibilități superioare celor naturale. De aceea trupul lui Hristos se resimțea de faptul că era al lui Dumnezeu precum și Dumnezeu își însușea sensibilitatea trupului în săvârșirea și pătimirea celor proprii trupului. Dumnezeu a binevoit să Se umanizeze, precum umanitatea Lui s-a îndumnezeit. Îndumnezeirea n-a anulat omenescul, ci l-a înălțat și umanizarea n-a coborât dumnezeirea de la firea ei, ci i-a dat prilejul de a participa la simțirea celor omenești. Poate că așa cum în simțirea conștientă a trupului omenesc al nostru se întâlnește trupul cu

sufletul, așa în simțirea trupului lui Hristos se întâlnește dumnezeirea cu umanitatea Lui *constătătoare* din suflet și trup"⁶⁴.

Așadar, trupul Logosului era real nu aparent cum învățau docheții eretici. Slăbiciunile (afectele) nu atingeau Dumnezeirea, deși acest trup și afectele sale aparțineau Logosului: "Către Lazăr a trimis glas omenesc, ca un om dar l-a sculat din morți dumnezeiește, ca Dumnezeu. Iar acestea se făceau și se arătau așa, pentru că avea un trup adevărat și nu prin nălucire. Domnul îmbrăcând trupul, l-a îmbrăcat pe acesta întreg cu toate pătimirile (afectele) lui, încât, precum spunem că trupul era al Lui, așa trebuie să se spună că și afectele trupului erau ale Lui, deși nu atingeau dumnezeirea Lui. Căci dacă ar fi fost trupul altuia, s-ar fi spus că și pătimirile erau ale aceluia. Dar dacă trupul a fost al Cuvântului (căci "*Cuvântul trup s-a făcut*", Ioan I, 14) e necesar să se spună că și afectele trupului erau ale Lui, al Căruia era și trupul. Iar fiind ale Lui afectele (pătimirile) cum sunt mai ales: a fi judecat, a fi biciuit, a înseta, crucea și moartea și celelalte slăbiciuni ale trupului, ale Lui sunt biruințele și harul. De aceea în mod consecvent și convenit se numesc acestea afecte (pătimiri) ale Domnului și nu ale altuia, ci cu adevărat închinători ai lui Dumnezeu, pentru că nu chemăm nici Mântuitor pe nimenea dintre cei făcuți, nici vreun om comun, ci pe Fiul adevărat și Cel prin fire din Dumnezeu, Care S-a făcut om"⁶⁵. Am redat acest text în întregime, deoarece importanța lui este covârșitoare în privința realității și eficacității mântuirii obiective a omului prin Hristos.

Trupul lui Hristos nu putea fi "aparent" căci în acest caz n-ar fi scăpat trupul nostru de patimi și de moarte. Dar tot așa de important, Cuvântul nu era numai în aparență Subiectul lui, căci în acest caz s-ar fi întâmplat de asemenea o mântuire în aparență. Ci era cu adevărat trupul real al Lui, efectuându-se în el faptele mântuitoare reale ale Cuvântului, care se transmiteau prin el și asupra altora și asupra naturii.

Prin urmare, în baza identității de natură între trupul lui Hristos (care era fără păcat) și trupul omenesc, chiar păcătos, omul rămâne "logikos" dacă păstrează dispozițiile care îl mențin în legătură cu Logosul-Hristos⁶⁶.

Așadar, "respingând interpretarea ariană a expresiilor biblice în care se spune că Hristos era supus slăbiciunilor foamei, oboselei, fricii de moarte, sau că era tulburat și Se ruga, pe care arienii le

dădeau ca inferioritate a Fiului față de Tatăl, *Sfântul Atanasie* le unește paradoxal cu faptele și cu afirmațiile puterii Lui și formulează învățătura despre puterea lui Dumnezeu arătată în răbdarea omului, ca întărire a acesteia, prin care ajunge chiar la biruirea morții. *El dă astfel o temelie hristologică întregii ascetici și spiritualității creștine.* Învățătura creștină apare în învățătura lui ca un întreg organic și unitar, pornind de la învățătura de credință și ajungând prin practica vieții până la îndumnezeire. *Teologia și antropologia se unesc în soteriologie*, în doctrina despre mântuirea și îndumnezeirea omului, în care lucrarea lui Dumnezeu se unește cu lucrarea omului, întărind-o⁶⁷.

3. RAPORTUL DINTRE SUFLET ȘI TRUP ÎN ANTROPOLOGIA ATANASIANĂ.

După cum am observat la *Sfântul Atanasie*, învățătura despre suflet și trup se fundamentează pe hristologie și soteriologie, antropologia sa putând fi "culeasă" doar din acestea. Faptul Întrupării domină gândirea Sa și numai în perspectiva îndumnezeirii omului întreg (suflet și trup) se poate înțelege reciprocitatea dintre cele două componente ale omului, ancorate pe hristologie. De aceea raportul dintre suflet și trup poate fi conturat numai prin analogia dintre divin și uman în persoana lui Hristos. De fapt din acest motiv am prezentat mai înainte sensul și consecințele Întrupării pentru om în integralitatea lui, în interdependență cu calitatea lui de "chip" al lui Dumnezeu. Se poate sesiza în gândirea *Sfântului Atanasie* o descriere progresivă a sufletului și trupului și a raportului dintre ele, care pornește de la starea paradisiacă și se continuă cu starea umanului după cădere. Trebuie precizat că nuanțele descrierii se explică prin modul de înțelegere și nivelul interlocutorilor sau adresanților expunerilor sale, stăpâniți de regulă de ideile filosofice în general și platonice în special, cu privire la om.

Descriind "conformitatea omului cu actul Întrupării", *Sfântul Atanasie* subliniază începutul dramei umane prin lipsa de armonie dintre suflet și trup, consecință a căderii în păcat. Orientându-și greșit cugetarea și libertatea prin care omul este superior creației neînsuflețite, tocmai el "întoarce spatele binelui și dă chip nimicului. Nimic nu era rățacit în creațiune, în cugetarea despre Dumnezeu,

decât singur omul. Nici soarele, nici luna, nici cerul, nici stelele, nici apa, nici eterul nu au tulburat rânduiala ci având pe Cuvântul de Ziditor și Împărat au rămas cum au fost"⁶⁸.

Activitatea spirituală a omului paradisiac era de a contempla, pe de o parte, grație purității originare, Cuvântul-chip și în plus prin dinamica Duhului care lucrează în el, să se ridice deasupra lucrurilor sensibile și a reprezentărilor trupesti pentru a se uni cu realitățile divine și inteligibile. S-ar părea că o astfel de exprimare la *Sfântul Atanasie* ar consuna cu limbajul și reprezentările neo-platonice. La Plotin⁶⁹ sufletul însuși poate produce mișcarea (atrakția) către Dumnezeu. Dacă *Sfântul Atanasie*⁷⁰ vorbește într-adevăr "de mintea oamenilor care când nu e în comunicare cu trupurile, nici nu are în sine amestecat ceva din pofta acestora dinafară ci e întreagă deasupra lor "... găsindu-și fericirea în această contemplare și se înnoiește în dorința către Dumnezeu"⁷¹ nu înseamnă că el este dependent de concepția neo-platonică. Vrea să evidențieze rolul minții respectiv al sufletului de conducător al trupului și capacitatea primului de a oglindi pe Dumnezeu în armonie cu cel de-al doilea.

Platon spusese și el că: "atunci când sufletul se sustrage voluntar trupului și se reculege în sine se îndreaptă acolo sus, spre ceea ce este pur, care are existență veșnică și care nu moare niciodată"⁷². Eventuala similitudine între afirmații trebuie înțeleasă în sensul unei "captatio benevolentiae" față de interlocutorii păgâni decât ca înfeudare sau măcar influență la un asemenea sistem de gândire.

Sfântul Atanasie în ideea argumentării "conformității cu omul a întrupării" nu exclude trupul în sens platonician, ci din contră reliefează demnitatea acestuia. Dovadă că în acest context, el amintește cu simpatie de Platon, încreștinându-i pe cât posibil ideile și nu acceptându-i-le ca atare. "Platon admirat de elini, zice că cel ce a născut lumea, văzând-o cuprinsă de furtună și în primejdie să cadă în starea neasemănării, se așează la cârma sufletului și vine în ajutorul ei și îndreptează toate greșelile ei"⁷³. Ce e deci de necrezut în spusa noastră, că devreme ce omenirea a rățacit, Cuvântul a venit să se așeze în ea și S-a arătat ca om"⁷⁴. Textul acesta este edificator pentru modul în care *Sfântul Atanasie* "filtrează" concepțiile filosofice. Mai mult autorul nostru insistă asupra reciprocității dintre suflet care are ca pisc mintea și trupul.

Iată cuvintele sale: "De fapt dacă întreg trupul e ținut în lucrare și e luminat de om, dacă ar spune cineva că e nerațional să fie puterea omului și în degetul piciorului, s-ar socoti că e fără minte, odată ce, admitând că el străbate și lucrează în trupul întreg, îl oprește să fie și într-o parte a lui"⁷⁵.

Sufletul străbate omul întreg, fiind în armonie cu trupul: "Și precum mintea, fiind în omul întreg, e făcută cunoscută prin trup, adică și prin limbă, nu va spune cineva că se micșorează din cauza aceasta ființa minții"⁷⁶.

Prin urmare, *Sfântul Atanasie* "nu afirmă clasică dihotomie suflet-trup" cum consideră un comentator occidental al operei sale⁷⁷, culpabilizând trupul și cele sensibile, recunoscând totuși că Episcopul Alexandriei "nu împărtășește teza despre preexistența sufletelor și nu face din trup și sensibil o consecință a păcatului, nemicșorând responsabilitatea lui "nous". Există deci totdeauna loc pentru libera alegere a omului"⁷⁸.

Am văzut că în concepția *Sfântului Atanasie* puritatea sufletului îl face capabil să contemple în sine însuși pe Dumnezeu, ca într-o oglindă⁷⁹. Ceea ce îl caracterizează pe Adam, prezentat ca prototip al întregii umanități⁸⁰ este starea ideală a "nous-ului", chip al Chipului care în puritatea lui originară îl reflectă pe Dumnezeu și îi permite deci să-L contemple prin reverberație. Ne aflăm astfel cu un pas înainte față de concepția lui Irineu⁸¹, pentru care umanitatea văzută a lui Hristos, revelează "pe Tatăl nevăzut". Printr-o anume reverberație se poate face cunoscut și sufletul prin trup. Se înțelege din logica atanasiană că după cum dumnezeirea Cuvântului nu poate fi văzută direct, ci numai din univers și din faptele săvârșite în trupul care l-a luat, tot așa și sufletul nu se poate vedea direct, ci numai din faptele trupului.

Armonia trupească, simfonia membrilor trupului e dictată de fapt de sufletul care nu se vede dar se face vădit prin acestea. De aceea: "ochiul nu este auz, nici auzul mână, nici stomacul piept, nici gâtul picior ci fiecare dintre acestea au o lucrare proprie și aceste mădulare deosebite constituie un trup când părțile sunt unite spre folosul lui, dar se și separă când vine timpul"⁸². Armonia aceasta adaugă *Sfântul Atanasie* "cine altcineva o poate face decât un suflet rațional prin care omul cugetă și înțelege și cele mai presus de sine"⁸³.

Raportul dintre suflet și trup în Kerigma antropologică atanasiană se poate înțelege prin urmare tot în lumina Întrupării. Cuvântul făcut om a lucrat și asupra sufletului sau a lucrat asupra trupului prin curăția sufletului dând posibilitate celor două componente umane să se mențină în armonie prin harul lui Hristos. Chiar prin coborârea Lui din dragoste pentru noi până la primirea morții ne-a dat puterea să biruim patimile ce se săvârșesc cu concursul atât al sufletului cât și al trupului. "Și cine a smuls așa de desăvârșit patimile sufletești din oameni, încât desfrânații s-au făcut feciorelnici, ucigașii nu mai țin sulilele în mână, iar cei stăpâniți de frică s-au îmbărbătat"⁸⁴. Umanitatea lui Hristos este modelul prin care se vede curăția sufletului omenesc și prin el prezența ajutoare a puterii dumnezeiești. Hristos dă putință omului să sfințească însuși simțurile obișnuite să nu se ispitească de cele materiale și de semenii ce păcătuiesc cu trupul, arătând un trup ce persistă prin înfrânare și văzând prin el pe Dumnezeu-Cuvântul. Trupul omenesc primește putere să se raționalizeze prin trupul deplin raționalizat prin Rațiunea personală supremă Care-l asumă. De altfel și oamenilor din rai li se poruncise să se mențină în curăție și prin privirea curată cu simțurile la lucrurile firii. De aceea "Cuvântul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru comun și de oameni iubitor, Își ia trup și viețuiește ca om între oameni și atrage simțurile tuturor oamenilor, ca cei ce cugetau că Dumnezeu este în cele trupești să cunoască adevărul din faptele ce le lucrează Domnul prin trup și prin el să cugete la Tatăl"⁸⁵.

Omul atanasian, a cărui fire a fost ipostaziată în Fiul lui Dumnezeu înomenit, are astfel posibilitatea apropierei maxime de Cel prin care el se poate înnoi din interior și în integralitatea sa. "Unind în Ipostasul său natura omenească cu cea dumnezeiască, Hristos a pus de la început baza învierii (ca reuniune pe veci sau înveșnicire a unirii sufletului cu trupul – n. n.).

El s-a unit ca principiu unificator și cu sufletul și cu trupul. Prin aceasta S-a unit și cu mișcarea sufletului, care vrea să rămână unit cu trupul și să lucreze la unificarea lui cât mai deplină, întărind această mișcare a sufletului prin lucrarea Lui dumnezeiască, dar și cu mișcarea trupului, care, ca urmare a păcatului tinde să se desfacă de suflet și să se descompună"⁸⁶. Căci omul întreg are menirea și posibilitatea prin Hristos să se împărtășească la infinit din

atotexistența bună și desăvârșită a lui Dumnezeu, îndepărtându-se tot mai mult de neexistența din care a fost chemat.

Dar sufletul în conlucrare cu trupul "abătându-se de la calea spre Dumnezeu și mânând măduarele trupului spre altceva decât spre ceea ce se cuvine, mai bine zis *mânându-se pe sine prin ele* păcătuiește și-și pricinuieste răul, nevăzând că s-a abătut din drum"⁸⁷, el "nu știe că nu face nimic, deși i se pare că face ceva"⁸⁸. Prin organele trupului, sufletul e chemat să înainteze spre Dumnezeu "pentru că sufletul a fost făcut ca să vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El"⁸⁹.

Omul ca ființă sufletească-trupească are chiar această misiune de a face materia organizată în trup tot mai transparentă pentru suflet, tot mai înălțată peste automatismul materiei, tot mai participantă la viața conștientă umană.

În starea firii umane căzute, sufletului "deși i se pare că face ceva" după expresia *Sfântului Atanasie*, i s-a slăbit capacitatea de a orienta omul "ca să vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El". Reîntărirea sufletului, dobândirea puterii ca sufletul "să se mâne pe sine prin organele trupesti" cum spune autorul nostru către Dumnezeu și nu spre non-existență, se realizează prin lucrarea răscumpărătoare și înnoitoare a lui Hristos al cărui început este Întruparea, culminând cu penetrarea umanității de către dumnezeire a trupului asumat de Hristos prin Înviere.

Sfântul Atanasie a remarcat printr-o logică inspirată reciprocitatea dintre suflet și trup: faptul că trupul este penetrat de calitățile sufletului "până în degetul piciorului". De aceea și sufletul cunoaște și e cunoscut prin trup. Sufletul nu vede fără ochi, mintea nu cugetă fără creier, ochii materiali participă la vederea sufletului, orice mișcare a trupului participă la mișcarea sufletului. De aceea el e un transparent al sufletului și al simțurilor lui, care sunt provocate de trup, chiar "dacă nu-l vedem pe el însuși"⁹⁰.

Din argumentarea *Sfântului Atanasie* rezultă că "rațiunea cunoscătoare și raționalitatea cognoscibilă ce lucrează din suflet la formarea trupului și în faptele săvârșite prin trup nu au numai un caracter teoretic, ci și o virtualitate capabilă să devină simțire ce însoțește lucrarea lor în trupul alcătuit din materia făcută sensibilă. Așa se face că sufletul trăiește durerile și plăcerile trupului, cum nu le poate trăi materia prin sine. Trupul ca simplă materie nu le-ar

putea simți și nici sufletul ca realitate separată. Animalul suportă și el durerile și plăcerile din trupul său, dar nu le trăiește în mod conștient, nu reține amintirea lor și nu dorește revenirea lor. În el nu e o rațiune ca subiect cunoscător; întins conștient spre trecut și viitor, ci numai raționalitate plasticizată, ca obiect cunoscut de către om și ca sensibilitate inconștientă. La om există o *simțire spirituală*⁹¹. Așadar, *Sfântul Atanasie* este foarte clar în acest sens: "a deosebi cele ce trebuie să le privească și să audă și să fie pipăite și gustate și mirosite nu mai e propriu simțurilor ci sufletului și minții acestuia. Mâna poate apuca și o sabie și gura poate gusta și otravă. Dar simțurile nu știu că acestea le vatămă, dacă nu le distinge mintea"⁹².

Astfel *Sfântul Atanasie* explică mai cuprinzător atât viața omului prin relația dintre suflet și trup cât și legătura experimentată între lumea văzută și cea nevăzută sau unirea între Dumnezeu și lumea creată, care s-a realizat culminant în Iisus Hristos⁹³.

Sfântul Atanasie învață că omul întreg, suflet și trup, este chipul lui Dumnezeu a cărui reînnoire se începe prin Întrupare. "Căci atunci când un chip înscris în lemn e șters de petele din afară, este nevoie să vină din nou cel al căruia este chipul, ca să poată fi înnoit chipul în materia aceea. Pentru că materia în care s-a înscris chipul nu e aruncată prin ștergerea lui, ci chipul se întipărește din nou în ea. La fel și Prea Sfântul Fiul al Tatălui, Cel ce e chipul Tatălui, a venit în locul nostru, ca să înnoiască pe omul făcut după chipul Lui și să-l afle pe cel pierdut...

De aceea a spus și către iudei: "De nu se va naște cineva din nou..." (Ioan III, 6). Prin aceasta nu a vorbit despre nașterea din femeie, cum se gândeau aceia, ci de sufletul născut și zidit din nou, după chipul Lui"⁹⁴.

4. OMUL CA CHIP AL LUI DUMNEZEU. PARCURGEREA DRUMULUI DE LA CHIP LA ASEMĂNARE.

Din cele expuse anterior se poate constata că *Sfântul Atanasie* n-a creat un sistem antropologic propriu-zis. Elementele care ar putea fi numite antropologice în operele menționate, servesc mai ales ca factori funcționali în domeniul hristologiei și al soteriologiei. "Aceste elemente sunt orientate mai degrabă spre un umanism de rigoare dogmatică sau de inspirație lirică decât gata să contureze un

sistem antropologic”⁹⁵. Întâlnim totuși la Sfântul Atanasie, pe lângă o definire a chipului lui Dumnezeu întipărit în om și o implicare a nemuririi omului în această calitate a lui.

După Sfântul Atanasie, Dumnezeu a creat pe oameni după Chipul Său, făcându-i să împărtășească puterea propriului său Logos, pentru ca să posede ca un fel de umbre din acest Logos și să devină astfel ei înșiși *logikoi*. “Înainte de toate el s-a milostivit de neamul oamenilor de pe pământ. căci știind că datorită faptului că e făcut, nu se poate menține pururea, le-a dăruit lor ceva mai mult; adică nu i-a creat pe oameni pur și simplu ca pe toate animalele necuvântătoare, ci i-a făcut *după chipul Lui*, împărtășindu-le din puterea Cuvântului Său, pentru ca fiind un fel de umbre ale Cuvântului și fiind cuvântători să se poată menține în fericire, trăind în rai viața cea adevărată, și anume cea a sfinților... Aceasta, pentru ca, dacă vor păstra (ceea ce au primit) și vor rămâne buni, să aibă în rai viața neîntristată, nedureroasă și fără griji; ba pe lângă aceasta să aibă și făgăduința nestricăciunii în ceruri. Iar dacă vor călca porunca și întorcându-se, se vor face răi, să știe că vor avea să sufere în moarte, stricăciunea cea după fire, și nu vor mai viețui în rai, ci murind vor rămâne în afara acestuia, în moarte și în stricăciune”⁹⁶. Sfântul Atanasie nu leagă, precum vom vedea incoruptibilitatea și nemurirea de o calitate incoruptibilă a corpului material, ci de calitatea spiritului pe care îl are omul. “Căci omul după fire este muritor ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt. Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi ajuns nestricăcios”⁹⁷. Centrul omului cum am observat deja este sufletul, în care “nous-ul”, spiritul, mintea nu se poate discerne de suflet.

Chipul cuprinde logosul (rațiunea) reflex al Logosului Creator, voința, libertatea, puterea sau suveranitatea, puritatea sau sfințenia, dragostea. După Sfântul Atanasie și ceilalți Părinți vor socoti că “omul este capabil de viața veșnică, prin faptul că e creat ca ființă rațională și cuvântătoare. Căci cine raționează și vorbește, sau gândește și comunică ceva, nu se satură niciodată de a raționa și comunica prin cuvânt, pentru că e pus în legătură cu infinitatea lui Dumnezeu, de care nu se satură și nu termină niciodată de a cunoaște și comunica. În aceasta se arată că este în legătură cu Dumnezeu Cuvântul, care se comunică omului prin toate lucrurile ca încorporări

ale rațiunilor Lui adâncite în infinitatea Lui, dar și în mod direct, ca partener de iubire nesfârșit în conținutul Lui, capabil de a se tâlmăci, după Întrupare și Înviere în sen-suri raționale nesfârșite, accesibile lor. Aceasta înseamnă că omul e făcut “după chipul lui Dumnezeu”⁹⁸.

Făcându-se om Logosul, a repetat întipărirea chipului său în omul creat la început după chipul aceluiași Logos, în calitatea lui de Creator al universului. “Sfântul Atanasie subliniază că harul și restaurarea în starea inițială nu erau posibile decât prin Logosul Creator capabil să înlocuiască stricăciunea prin nestricăciune, să regenereze totul, să sufere pentru toți și să mijlocească pe lângă Tatăl”⁹⁹, devenind astfel și Logos Răscumpărător”. Dar odată ce “după călcarea ce a premers, oamenii erau stăpâniți de stricăciunea cea după fire și erau dezbrăcați de harul de a fi *după chipul lui Dumnezeu*, ce trebuia să se întâmple altceva. Sau de cine era nevoie pentru readucerea acestui har, dacă nu de Cuvântul lui Dumnezeu care a făcut la început toate din cele ce nu sunt?... Căci fiind Cuvântul Tatălui și fiind mai presus de toate, era firesc că numai El avea putere să creeze din nou toate și să pătimească pentru toți și să fie pentru toți sol vrednic pe lângă Tatăl”¹⁰⁰.

Separarea dintre om și Logosul divin introdusă prin păcat a însemnat o separare între chip și asemănare, cei doi poli între care trebuia să se desfășoare existența umană. “Îndepărtându-se de asemănarea cu Dumnezeu dată în Logosul Tatălui, omul nu-și mai poate activa “chipul” în mod statornic prin comuniune, căci nu-l mai activează în asemănare. Iar un chip fără asemănare nu se mai poate face vădit integral ca chip, ci în mod alterat. Paradoxul stă în faptul că el e chip și totuși nu se poate manifesta statornic ca chip, nu se poate arăta ca un chip clar, ci se introduce în el o anumită ambiguitate sau duplicitate”¹⁰¹.

Sfântul Atanasie pune în legătură directă această împuținare a existenței omului căzut cu îndepărtarea sa de Cel ce este izvorul a toată existența. “Căci dacă având odată drept fire neiființa, prin prezența și iubirea de oameni a Cuvântului au fost chemați la existență, în chip firesc, golindu-se de gândul la Dumnezeu și întorcându-se spre cele ce nu sunt – căci rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt – odată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, sau golit și de existență”¹⁰². Dar prin Întrupare, elementele chipului în om au fost ridicate la o înaltă treaptă. Omul a fost pus în

situația de a cunoaște pe Dumnezeu și de a rămâne în comuniune cu El¹⁰³ pentru că rațiunea, voința, libertatea, suveranitatea, sfințenia și dragostea s-au înrădăcinat în Logos.

După cum s-a văzut, *Sfântul Atanasie* identifică existența deplină cu raționalitatea deplină, care se păstrează în comuniunea cu Rațiunea supremă. El învață că omul este chipul lui Dumnezeu, după cum Cuvântul lui Dumnezeu este chipul Tatălui.

Mentținerea oamenilor în existență nu se putea întâmpla altfel “decât venind Însuși Chipul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Căci prin oameni nu era cu putință, de vreme ce ei au fost făcuți *după* chipul Lui... De aceea a venit Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, care în calitate de chip al Tatălui să poată rezidi pe omul cel *după* Chipul Lui”¹⁰⁴.

În mai multe rânduri, autorul nostru învață că chipul Tatălui este Hristos, “Hristos este chipul Tatălui pentru că Tatăl se vede în El... Căci chipul trebuie să fie așa cum este Tatăl Lui”¹⁰⁵, de unde s-ar părea că termenul “eikon” (chip) ar fi rezervat Cuvântului. Firește că printr-o astfel de insistență, *Sfântul Atanasie* nu se abătea de la scopul vieții sale: combaterea arianismului și demonstrația consubstanțialității Fiului cu Tatăl. Întotdeauna însă el, precizează că omul pentru care “Cuvântul lui Dumnezeu în calitate de “chip al Tatălui” este “rezidit” de Acesta, căci este *după chipul Lui*. Omul îl “contemplă” pe Dumnezeu nu în El Însuși, ci în “oglină” Fiului Său, căruia i se cuvine pe drept numele de Chip, omul fiind “după chip”. Această distincție este fundamentală pentru *Sfântul Atanasie*. El se adresează păgânilor cultivați, stăpâniți așa cum am spus de ideile platonice. Dar în felul acesta, el subliniază o notă distinctivă a chipului și anume aceea că este treimic sau după modelul Sfintei Treimi. Omul fiind “după chip”, poate participa la “Chipul Tatălui”, “care e persoană și care e identic cu Dumnezeu”¹⁰⁶. Mai precis trebuie să înțelegem că omul este concomitent după chipul Logosului, dar și după chipul Sfintei Treimi, deoarece cheia de boltă a întregii opere de edificare a comuniunii de model trinitar rămâne Întruparea Logosului prin care a avut loc “coborârea Treimii în lume, de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, căreia îi corespunde înălțarea zidirii către Sfânta Treime în Duhul Sfânt, prin Fiul în Tatăl”¹⁰⁷. Din Sfânta Treime îi revine astfel chipului dumnezeiesc din om, caracterul dialogic, comunicativ. Numai având înainte structura

comunitară proprie Sfintei Treimi, adevărul despre o ființă nu este “conceput” decât în “oglină” și traversând “oglină” altei ființe. De aceea este remarcabilă explicația *Sfântului Atanasie* cu privire la noțiunea de “chip” pe care o referă la Dumnezeu: “Hristos este icoana Tatălui, pentru că Tatăl se vede în El”.

Pentru antropologia atanasiană ancorată în persoana Logosului ca Persoană Treimică, personalizarea ființei umane înseamnă, pe de o parte, afirmarea constantă a fundamentului spiritual ontologic al omului, singurul în stare să promoveze unitatea trup-suflet, iar pe de altă parte; afirmarea structurii perihoretice a omului care stă la baza realizării comuniunii cu Dumnezeu și semenii. “Remarcăm că participarea omului la atributele divine ale Fiului-Logos, nu este o participare de la esență la esență, sau de la egal la egal, ci de la Necreat la creatură, de la Dumnezeu la făptură”¹⁰⁸. După cum am văzut, oamenii, zice *Sfântul Atanasie*, participă la puterea Logosului, dar devenind *logikoi*, ei nu sunt decât “umbre” ale Logosului. Nu există deci o analogie ontologică între sufletul omenesc și Logos ca la Origen și nici nu are loc o “dezdumnezeire” a naturii umane¹⁰⁹, care nu fusese creația “divină”, ci numai “după chip”, la nivelul creaturii. Întruparea Logosului nu are așadar un caracter “contra firii”¹¹⁰, pentru că Logosul însuși crease firea umană și cosmosul întreg și aceasta din iubire; căci “înainte de toate s-a milostivit de neamul oamenilor de pe pământ”¹¹¹. Raționalitatea și nemurirea sufletului despre care am văzut că vorbește *Sfântul Atanasie* nu schimbă caracterul de făptură al omului pentru că sufletul a fost creat de către Același Logos, iar aceste trăsături ale sufletului, ca organ al comuniunii de cunoaștere al lui Dumnezeu și al stăpânirii asupra patimilor – “apar prin participarea la inteligența (nous) și la nemurirea (athanasia) dumnezeiască, așa cum se socotea în filosofia creștină încă din secolul al II-lea, (*Sfântul Iustin*)”¹¹². “Cercetarea sufletului devine astfel căutarea de Dumnezeu, iar căutarea de Dumnezeu, cercetarea sufletului”¹¹³. Dar sufletul, deși creat, nu e totuși mai puțin chipul lui Dumnezeu și tinde la desăvârșirea divină recomandată de Fiul Întrupat (Mt. V, 48).

Dar așa cum s-a observat “nu numai sufletul rațional și cuvântător are o relație intimă cu Dumnezeu Cuvântul, ci și trupul, prin care sufletul rațional vorbește și lucrează. De aceea s-a afirmat că omul e după chipul Logosului în ambele privințe (trup-suflet)”¹¹⁴.

Sfântul Atanasie afirmă acest lucru astfel: "Își pregătește El însuși în Fecioara trupul ca templu și Și-l face propriu ca pe un organ, făcându-se cunoscut și locuind în el"¹¹⁵. Prin aceasta se confirmă menirea trupului de a deveni "templu" al lui Dumnezeu Cuvântul, ca împreună cu sufletul să constituie calitatea de chip al Chipului. Cunoașterea omului ca chip al lui Dumnezeu-chip ce cuprinde atât trupul cât și sufletul, implică prin urmare prezența lui Hristos în om. Aceasta arată că conștiința de sine cea mai înaltă pentru om, este conștiința hristologică prin care oamenii pot să se întoarcă iarăși la Dumnezeu. Cum? Ne spune Sfântul Atanasie: "Se pot întoarce numai dacă leapădă întinăciunea a toată pofta pe care au îmbrăcat-o și se spală atât de mult până se curăță de tot ce s-a adăugat sufletului ca străin de el și-l arată pe el cum a fost făcut, ca să contemple în el Cuvântul (Rațiunea) Tatălui, după care a și fost făcut, la început. Căci a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, precum arată și dumnezeiască Scriptură, care zice din partea lui Dumnezeu: "Să facem om după chipul și asemănarea noastră" (Fac. I, 26). De aceea numai când leapădă de la sine murdăria păcatului, așezată peste el și restabilește "după chipul" curat, cugetă și vede (contemplă) în starea strălucitoare a acestuia, ca într-o oglindă, Chipul Tatălui, sau pe Cuvântul și în El pe Tatăl, al cărui chip este Mântuitorul. Sau dacă nu e suficientă învățătura ce vine de la suflet, din cauza tulburării minții lui de către cele din afară, și sufletul nu poate vedea cele mai înalte, se poate câștiga cunoștința de Dumnezeu și de la cele ce se văd, dat fiind, că, zidirea proclamă pe Stăpânul și Făcătorul ei prin rânduiala și armonia ei, ca prin niște litere"¹¹⁶. În concepția Sfântului Atanasie, creația este deodată fragilă și minunată. Ea este slabă, păcătoasă și totuși puternică și înțeleaptă dar nu prin sine însăși, ci prin participarea în actul creșiei și susținerea ei în existență a Logosului Creator, care este Putere, Lumină și Adevăr, elemente esențiale ale existenței¹¹⁷. Fiind rațională, creația poate fi "citiată" ca niște "litere" de cei făcuți după chipul Rațiunii supreme.

Arienii recunoșteau calitatea de chip al Cuvântului, numai în legătură cu creația: "după voi zice Sfântul Atanasie, noi suntem chipul lui Dumnezeu și am fost făcuți spre Slava Lui, iar Fiul lui Dumnezeu e chipul nostru și a primit existența spre slava noastră. Și noi am fost făcuți spre a fi pentru noi, iar Cuvântul lui Dumnezeu, după voi, nu a fost făcut spre a fi pentru sine, ci ca organ spre

trebuința noastră; deci, după voi, nu noi suntem datorită Lui, ci El e făcut spre trebuința noastră"¹¹⁸. Afirmatia Sfântului Atanasie desprinsă din context ar conduce la concluzia că "a supune Chipul Cuvântului doar ca Fiul etern al lui Dumnezeu înseamnă a-i limita misterul interior fără o desfășurare soteriologică și cosmică"¹¹⁹ cum afirmă un teolog occidental. Teolog prin excelență al Întrupării, înțelegea ca fundament pe care se construiește soteriologia, Sfântul Atanasie nu poate fi înțeles astfel. Este adevărat că el și în alte locuri¹²⁰ menționează în aceleași nuanțe ideea că nu Fiul lui Dumnezeu ar avea trebuință de noi ci noi de El, în scopul său suprem: consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl – dar nu în înțelesul limitării calității de chip al Fiului doar la relațiile treimice "ad intra". Următoarele cuvinte sunt edificatoare: "nu trebuie să lăsăm acoperit de tăcere înțelesul adevărului, ci se cuvine mai vârtos să-l rostim cu putere. Cuvântul lui Dumnezeu nu a fost făcut pentru noi, ci mai degrabă noi am fost făcuți pentru El și întru El s-au făcut toate (Col I, 16). Nici nu a fost făcut Acesta ca Cel puternic de Tatăl, din pricina slăbiciunii noastre, numai ca să ne creeze pe noi prin El ca printr-o unealtă. *Să nu fie. Nu este așa.* Căci chiar dacă nu ar fi fost în socotința lui Dumnezeu să creeze cele făcute, nu e mai puțin adevărat că Cuvântul era la Dumnezeu și întru El era Tatăl"¹²¹.

Considerăm această precizare de o importanță deosebită, deoarece Sfântul Atanasie pune bazele conceptului de "participare". Sfântul Atanasie insistă asupra caracterului ontologic al participării chipului la ceea ce este dumnezeiesc. Chipul este constitutiv, în așa măsură încât "crearea" înseamnă "participare"¹²².

Prin acest concept, Sfântul Atanasie pune început înțelegerii cum participă puterea noastră creată la puterea dumnezeiască necreată fără să se confunde, dar realizând împreună viața omului. Aceasta nu e o participare la ființa lui Dumnezeu. Aici e implicată deosebirea între ființa dumnezeiască ceea ce nu a înțeles teologia occidentală și puterile sau energiile dumnezeiești necreate. "Pentru Ortodoxie omul și creația pe care le-a făcut Dumnezeu sunt existențe teologice, una fiind în alta și ambele și fiecare participând pe măsura proprie la energiile necreate ale lui Dumnezeu. Toate au fost create în Hristos și participă la centrul lumii care este Hristos"¹²³.

Prin urmare, creația în general și omul în special depind de Creator nu numai prin faptul creației în sine, ci și prin faptul că El le

ține în existență și armonie, prin "participarea" la Dumnezeu, prin Logosul Întrupat. "Numai în lumina lui Dumnezeu și nu în propria mea lumină văd deodată pe Dumnezeu și pe mine însumi"¹²⁴.

Omul este liber să-l recunoască sau nu pe Dumnezeu în calitate de Creator și susținător a toate. "Sfântul Atanasie evită cu abilitate toate erorile creaționiste anterioare: eternitatea materiei; Universul creat din întâmplare prin autodeterminare; epicurienii; dumnezeirea impersonală care formează și ordonează lumea dintr-o materie preexistentă; Plato; crearea lumii de către o ființă demiurgică, alta decât Tatăl Fiului; gnosticii. El afirmă că "Dumnezeu prin Logos a adus în existență Universul care nu a existat sub nici o altă formă sau non-formă înainte"¹²⁵.

În virtutea celor menționate, respectiv între înțelegerea autentică a gândirii Sfântului Atanasie referitor la conceptele: "după chip" și "participare" se pune în lumină aparenta "limitare" a Chipului Logosului la calitatea de Fiu etern al Tatălui, concepție cu profunde consecințe soteriologice negative. Tot astfel se explică și aparenta trecere sub tăcere a conceptului de "asemănare" sau mai mult înțelegerea ca "intelectualistă" sau numai "transcendentă" a acestuia, în gândirea Sfântului Atanasie. Se va vedea că "asemănarea" la autorul nostru îmbină armonios transcendentul cu imanentul, necreatul și creatul. Parcurgerea drumului de la chip la asemănare la Atanasie înseamnă posibilitatea îndumnezeirii omului pentru care Dumnezeu s-a făcut om – axa întregii teologii antropologice și invers, a Sfântului Atanasie și a Părinților răsăriteni în general.

Din păcate, unii teologi occidentali nu s-au ridicat la înălțimea cugetării Sfântului Atanasie în privința înțelegerii Chipului lui Dumnezeu în om. Într-un studiu cu referire la aceasta citim: "O altă consecință a acestei limitări (a Chipului numai la Logos – n. n.) este a nu vorbi decât despre chip, trecând sub tăcere asemănarea din Facere, ca și cum nu ar avea o semnificație particulară. Niciodată Atanasie nu caută să distingă cele două expresii cum a făcut-o Irineu și Origen. În unele citate paralele, asemănarea e când evocată, când omisă"¹²⁶. O explicație în acest sens o primim de la regretatul teolog ortodox P. Nellas, după care teologia occidentală a fost influențată de "axioma lui Augustin", "si homo non periisset, Filius hominis non venisset". Acest fapt l-a prins pe Hristos și, prin extensiune, viața creștină, realitățile Bisericii, credința etc. ca într-o cursă în limitele

pe care le determină păcatul. Hristos nu este în această perspectivă atât Creatorul și Recapitulatorul a toate, Alfa și Omega de care vorbește Scriptura, ci exclusiv Răscumpărătorul de păcat. Viața creștină nu este concepută atât ca o realizare a destinului original al lui Adam, ca o transfigurare dinamică a omului și a lumii și ca unire cu Dumnezeu, ci ca simplă evitare a păcatului. Tainele nu sunt o realizare aici și acum a Împărăției lui Dumnezeu și o manifestare a ei, ci simple obligații religioase sau mijloace pentru câștigarea harului. Același lucru sunt faptele bune și credința. În acest mod însă limitele se îngustează până la asfixiere. Biserica uită de legătura ei ontologică cu lumea și cosmosul. Iar lumea, nemaivăzând autenticitatea ei valorizată în Biserică, vorbește de înstrăinare și rupe legătura cu ea. Teologia "Chipului lui Dumnezeu"... depășește aceste dificultăți și altele asemănătoare și poate ajuta realmente lumea. Privind omul și lumea ca "icoane" ea cinstește atât icoana cât și materialul care reprezintă icoana. Când materialul caută să se autonomizeze, să nu mai reprezinte Arhetipul ci pe sine însuși, ea nu ezită să declare că prin această acțiune, materialul se autodistrugă"¹²⁷.

O astfel de teologie a chipului învață Sfântul Atanasie, în sensul "participării" omului ca chip la Arhetipul său, "după chipul" Logosului ca Fiu Veșnic al Tatălui. Mai mult, Sfântul Atanasie învață, după cum am văzut, că omul este "după chipul" Logosului în integralitatea sa (trup și suflet). El combate pe eusebieni¹²⁸, care puneau pe același plan caracterul de chip al Cuvântului și cel al sufletului uman. Faptul că Logosul se numește chip semnifică pe bună dreptate că El este diferit de întreaga creatură și "homousios" cu Tatăl. Este adevărat că Apostolul numește omul "chip și slavă a lui Dumnezeu" (I Cor. XI, 7) și că Origen¹²⁹ afirmase și el acest lucru, dar Sfântul Atanasie lămurește cum trebuie înțeleasă această noțiune: "Dar numai despre El s-a scris că e singurul Chip adevărat, și prin fire al Tatălui. Căci deși am fost făcuți și noi după chipul și ne numim chipul și slava lui Dumnezeu, dar nu pentru noi înșine, ci pentru Chipul și slava lui Dumnezeu sălășluită în noi, care este Cuvântul Lui și prin care făcându-se pentru noi trup, am primit harul acestei numiri"¹³⁰.

Așadar "suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu", adică după Fiul, care este "Chipul" Tatălui. Deci în calitatea noastră de ființe

“după chipul lui Dumnezeu” se cuprinde și calitatea noastră de fii ai Tatălui. Dar noi nu avem această calitate prin și pentru noi, ca s-o putem păstra prin noi înșine. Ci o avem pentru că se sălășluiește “Chipul” Tatălui în noi. Pentru noi e mai mult un har sau un dar această calitate. E în ea o iradiere din Dumnezeu Cel transcendent în noi. Numai întrucât chiar în starea de păcat nu suntem cu totul ruși de puterea lui Dumnezeu, mai avem ceva din Chipul Lui în noi”¹³¹.

După învățătura *Sfântului Atanasie*, deci, omul în întregime este asumat, salvat și are posibilitatea îndumnezeirii. Parcurgerea drumului de la chip la asemănare, este fundamentată la el pe Întrupare, eveniment ce pune început mântuirii, prin relația personală a omului cu Fiul omului, Hristos.

Căci așa cum s-a arătat, mântuirea noastră nu este imaginație și nu cuprinde doar trupul sau doar sufletul, ci omul în întregime, căci mântuirea s-a produs prin Cuvântul Însuși.

Sfântul Atanasie depășește inspirat, vechea gândire raționalistă incapabilă să deosebească hotărât între persoană și lucru, datorită separației dualiste dintre spirit și materie, suflet și trup, transformând-o în gândire personalistă creștină. Ideea care stă la baza concepției sale ancorată în Întruparea Logosului, implică transcendența naturii, persoana definindu-se ca “ireductibilitatea omului la natura sa”¹³².

Autorul nostru n-a apărut cu prețul vieții, învățătura despre Întrupare și consubstanțialitate dintr-un interes teoretic ci pentru că era convins că de Dumnezeirea lui Hristos este legată mântuirea omului în sensul ei deplin și definitiv.

Numai prin unirea Creaturii cu Dumnezeu realizată prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, izvorul suprem al vieții, este posibilă îndumnezeirea ființei umane, realizarea asemănării care i-a fost acordată omului în mod virtual.

Dumnezeu “a devenit om pentru ca omul să devină dumnezeu în El”¹³³ învață *Sfântul Atanasie* neobosit și cu înflăcărare “iar ansamblul polemicii sale anti-ariene se sprijină pe această afirmație soteriologică fundamentală care și-ar pierde sensul dacă Cuvântul n-ar fi decît creatură”¹³⁴.

Iată ce spune *Sfântul Atanasie*: “Căci diavolul, purtând pururea lupta cu creatura, ca unul ce e și el creatură, iar omul fiind la mijloc, ar fi fost pururea supus morții, neavând pe cineva în care și prin care

unindu-se cu Dumnezeu, să rămână liber de orice teamă. De aceea adevărul arată că Cuvântul nu e dintre cele create, ci mai vârtos Creatorul lor.

În această calitate a luat El corpul creat și omenesc, ca înnoindu-l pe acesta, să-l *îndumnezeiască* și astfel să ne introducă pe noi toți în Împărăția Cerurilor, după *asemănarea Lui*. Dar nu s-ar fi *îndumnezeit* omul unindu-se cu o creatură, adică dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat”¹³⁵.

Sfântul Atanasie prezintă învățătura Bisericii despre om fundamentată pe Întrupare și în alte lucrări pe care le vom menționa succint.

Dumnezeirea Cuvântului și trupul real luat de El sunt două puncte solidare în învățătura despre mântuire. Amândouă sunt necesare în parcurgerea drumului de la chip la asemănare.

În *Epistola către Epictet*, el spune: “Mântuitorul făcându-se om cu adevărat, prin aceasta s-a făcut mântuirea întregului om. Căci dacă Cuvântul ar fi fost în trup prin închipuire, iar ceea ce se spune prin închipuire e o nălucire, rămâne o părere și mântuirea și învierea oamenilor, potrivit necredinciosului Maniheu. Dar nu e fantezie mântuirea noastră, nici numai a trupului; ci mântuirea cu adevărat a întregului om a sufletului și a trupului s-a săvârșit în Însuși Cuvântul”¹³⁶.

Împotriva ereticilor care manifestau dispreț față de trup și față de om, în general susținând că Fiul lui Dumnezeu nu putea să se facă purtătorul trupului nostru și să-l ridice la viață veșnică, *Sfântul Atanasie* le adresează următoarele cuvinte în *Epistola către Adelfio*: “Prin faptul că Fiul, Care este în chipul lui Dumnezeu, a luat chip de rob (Filip II, 7-8) nu s-a micșorat în dumnezeire, ci mai vârtos s-a făcut eliberatorul a tot trupul și a toată creațiunea. Și faptul că Dumnezeu a trimis pe Fiul Lui născut din femeie (Gal. IV, 6) nu i-a adus rușine, ci mai degrabă slavă și mare har. Căci s-a făcut om, ca pe noi să *ne îndumnezeiască întru Sine*. Și s-a făcut din femeie și s-a născut din Fecioara, ca nașterea noastră răscălită să o readucă la Sine și să devenim la sfârșit neam sfânt și părtași firii dumnezeiești cum a scris fericitul Petru (II Pt. I, 4)”¹³⁷.

Întreaga învățătură a *Sfântului Atanasie* e străbătută de convingerea că trupul și umanul n-a fost creat ca piedică a lucrării lui Dumnezeu, nici ca trebuind să se topească în atingerea lui Dumnezeu

de el, ci dimpotrivă ca mijloc prin care se poate răspândi peste creație puterea lui Dumnezeu. "Căci cine este așa de nebun ca să spună Domnului: "Desparte-te de trup ca să ne închinăm Ție?"... N-a făcut așa leprosul, ci se închina lui Dumnezeu care era în trup. Și cunoștea că e Dumnezeu zicând: Doamne de voiești poți să mă curățești... ci se închina Creatorului tuturor ca într-un templu curat și de aceea a și fost curățit. Prin trup... s-a făcut eliberatorul a toată Creațiunea"¹³⁸.

Sfântul Atanasie vede prefigurată unirea hristologică a divinului și a umanului în însăși alcătuirea omului care unește în sine văzutul cu nevăzutul. Chipul se raportează la om în comuniune cu Dumnezeu și la omul întreg.

"Făptură spirituală și corporală, omul este deja un limbaj al lui Dumnezeu, un limbaj al Întrupării. Reflex personal al Logos-ului el este logikos, în stare să descifreze sensul lucrurilor, logoi-i acestora. El e chemat să asume întreaga creație, pentru a o oferi Tatălui și a o transfigura"¹³⁹.

Dar pentru a transfigura Creația, omul trebuie să devină el mai întâi hristofor și pnevmatofor. În *Viața Sfântului Antonie*, Sfântul Atanasie demonstrează posibilitatea parcurgerii drumului de la chip la asemănare prin descrierea omenescului transfigurat de har în persoana Sfântului Antonie, modelul oricărui creștin, al cărui portret îl face. "Căci fiindu-i sufletul netulburat, netulburate îi erau și simțurile din afară. Și bucuria sufletului se vedea în seninătatea feței. Și din mișcările trupului se simțea și se cunoștea starea sufletului, după cum s-a scris: Când inima e veselă, înflorește. Iar când e întristată se întunecă (Pilde XV, 13). Așa se cunoștea și Antonie. Căci niciodată nu se tulbura, având sufletul senin; și niciodată nu se întuneca având mintea bucuroasă"¹⁴⁰. "La Sfântul Atanasie, idealul creștin nu va mai fi o utopie elenistică; el n-are nimic în comun cu evadarea platoniciană. Sfântul Atanasie îl găsește în viața Bisericii, chiar în Egipt. *Viața Sfântului Antonie*, pe care a scris-o (și nu mai sunt motive serioase pentru a ne îndoi de autenticitatea ei) ne arată exemplul concret al unui anahoret din Tebaida, care realizează comuniunea cu Dumnezeu pentru nestrăicănă. Contemplarea lui Dumnezeu, în sensul platonice al acestui cuvânt – și chiar vederea lui Dumnezeu ca scop al vieții solitare – pare a fi complet străină acestei spiritualități a pustiei. E un cu totul alt mediu spiritual decât lumea

intelectuală a Alexandriei, decât cel al lui Origen și al lui Plotin. Și tocmai acest mediu reprezintă pentru Sfântul Atanasie, realizarea idealului creștin. Comuniunea cu Dumnezeu în Cuvântul Întrupat în Hristos care a învins păcatul și moartea, comunicând naturii create pârga nestrăicănii; a îndumnezeirii viitoare"¹⁴¹.

Sfântul Atanasie nu concepe înlăturarea morții din trupul omenesc doar ca un rezultat al simplei imprimări a vieții divine mai puternice în trupul muritor, ci ca un rezultat al tăriei spirituale, pe care prezența dumnezeirii o însușă acestei firi ca să poată birui ea însăși pornirile păcătoase, vindecând prin puterea lui Hristos "mușcătura șarpelui din el": "Căci de aceea s-a făcut această unire, ca omul prin fire să se unească cu cel prin fire Dumnezeu și mântuirea și îndumnezeirea omului, să fie sigură... Căci Cuvântul îmbrăcând trupul, precum s-a arătat de multe ori, s-a vindecat toată mușcătura șarpelui din el"¹⁴². Deci mântuirea înțelegea ca îndumnezeire și ca victorie asupra morții, implicată în ea, are și aspectul unei întăriri a naturii umane prin întărirea spiritului ei, "toți fiind eliberați pentru înrudirea trupului"¹⁴³ prin Duhul Sfânt. *Hristologia, soteriologia, ecclesiologia și antropologia se împletesc armonios în gândirea Sfântului Atanasie*. Hristos este Adevărul Adam (I, Cor. XV, 47) "căci nu s-a micșorat Cuvântul luând trup, ca să ceară să ia El har, ci mai vârtos a îndumnezeit, ceea ce a îmbrăcat și a dăruit aceasta și neamului oamenilor"¹⁴⁴.

Textul acesta este *orientativ* și în privința înțelegerii prelungirii umanității îndumnezeite lui, a lui Hristos în Biserică, ca trup duhovnicesc al Său. "Nu trebuie să ne mirăm, dacă Fiul vorbește de întipărirea Sa în noi, ca despre Sine însuși când (*nu vom osteni repetând aceasta*) îi spune lui Saul care prigonea Biserica în care se întipărise Chipul Lui"¹⁴⁵. Umanitatea noastră este a Sa, a Sa este a noastră. Unite nedespărțit și fără a se confunda. De la una la cealaltă este aceeași viață și "trecerea" ne permite să ne împărtășim de calitatea de fii ai lui Dumnezeu în Hristos și frați cu El după umanitate. Aceasta a fost posibil pentru că unirea s-a făcut între adevărata natură a divinității și adevărata natură a umanității, în așa fel ca "mântuirea și îndumnezeirea să fie sigură" cum am văzut că s-a exprimat episcopul Alexandriei.

Îndumnezeirea omului este nu numai consecința dar și scopul Întrupării, permițând "deplina realizare a raportului ontologic de

rudenie între om și Dumnezeu”¹⁴⁶. Prin și în Hristos se parcurge drumul de la chip la asemănare, dar împletit cu efortul omului. Pentru a exprima noul raport dintre divin și uman *Sfântul Atanasie* folosește pe rând termeni aproape echivalenți ca: mântuire, filiație, îndumnezeire, har, nestrucăciune. Dacă termenul de “har”, fusese folosit în descrierea stării omului înainte de cădere, cel de filiație sau adopție, de îndumnezeire sunt legați de Întrupare. Filiația și îndumnezeirea caracterizează o situație “în via” dar actuală, nestrucăciunea însă ia o semnificație eshatologică.

Sfântul Atanasie folosește verbul “a îndumnezei” în primul rând pentru umanitatea asumată în Hristos și apoi pentru umanitatea universală. Dar el preferă însă și termenul “a transfigura prin Cuvântul”, în sensul unei noi nașteri spirituale.

Mântuirea și îndumnezeirea se prezintă ca o adevărată naștere. Tatăl spune celor în care Îl vede pe Fiul Său: “I-am născut, și pe aceia îi numește fii”¹⁴⁷. Această naștere este o participare la filiația Cuvântului “căci nu suntem fii prin fire, ci prin Fiul aflat în noi; nici nu este Dumnezeu prin fire Tatăl nostru, ci al Cuvântului din noi, întru Care și prin Care strigăm: Avva, Părinte”¹⁴⁸. Aceasta îi permite să concluzioneze că îndumnezeirea se realizează prin lucrarea Duhului Sfânt.

Prin Duhul Sfânt participăm toți la Dumnezeu. Dacă El ar fi fost o creatură nu am putea avea prin El participarea la Dumnezeu, am fi uniți cu o creatură străină de natura divină. Iată de ce cei în care este El se pot îndumnezei și dacă El îndumnezeiește, nu este îndoielnic că natura sa este dumnezeiască. Prin Duhul “arătăm că suntem în Dumnezeu și că prin aceasta suntem uniți cu El. Căci devreme ce Cuvântul este în Tatăl, iar Duhul se dă prin Fiul, vrea ca noi să primim Duhul, ca atunci când Îl vom lua, având Duhul Cuvântului care este întru Tatăl, să arătăm și noi, datorită Duhului, că suntem una în Cuvântul și prin El în Tatăl”¹⁴⁹.

Lucrarea duhului în omul credincios permite înțelegerea continuității în iconomia mântuirii, a Întrupării în Biserică, în viața acesteia ca “trup tainic” al lui Hristos: “Ungerea” Duhului lui Hristos o primesc toți cei botezați: “Căci sfințindu-se întâi trupul întru El și spunând El că a luat pentru noi în trupul Său Duhul ca om, noi avem ca urmare harul Duhului, primit din plinirea Lui”¹⁵⁰.

Prezența și lucrarea Fiului și a Duhului operează în noi într-un mod indisolubil legat. Folosirea verbelor: a adopta (ca fiu), a îndumnezei, subliniază creșterea spirituală sub lucrarea harului și cu efortul omului prin care trăirea credinței se fructifică și se împlinește în iubire. Astfel ni se oferă posibilitatea refacerii Chipului, prin reciprocitatea iubirii, tinzând spre asemănare.

Sfântul Atanasie îl arată pe Dumnezeu Cel în Treime ca principiu al acestei lucrări de îndumnezeire, încă de la botez, continuând apoi prin celelalte Sfinte Taine, “așa dându-se celui pe care îl botează, îl botează și Fiul și cel pe care-L botează Fiul se botează în Duhul Sfânt”¹⁵¹ și pronunțând numele Tatălui recunoaștem prin acest nume egalitatea Fiului cu Tatăl.

Iată cum teologia dogmatică la *Sfântul Atanasie* se deschide în teologie spirituală. Înfierea în Hristos, ungerea cu Duhul Sfânt ne dă posibilitatea să participăm la viața dumnezeiască. Aceasta nu este doar o nouă creație, o naștere din nou, ci o “arvună” a nemuririi. Învinșă de Cuvântul întrupat prin propria sa moarte, aceasta prin Cel Înviat nu mai are putere asupra noastră, arătându-se astfel posibilitatea îndumnezeirii, căci prin moartea noastră trupească participăm la nemurirea și nestrucăciunea firii omenești a Cuvântului lui Dumnezeu.

Ca trupul preamărit al lui Hristos, așa va deveni și trupul nostru muritor, din fizic va deveni duhovnicesc, făcut “din pământ” va ajunge la “porțile Cerului”.

“Să nu mai mergem în pământ, ca fiind numai pământ, ci, uniți cu Cuvântul cel din cer, să fim ridicați prin El la ceruri... Căci precum fiind din pământ, toți murim în Adam, așa renăscând de sus, din apă și din Duh, în Hristos toți suntem făcuți vii, că unii al căror trup nu mai e pământesc, ci rațional pentru Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce pentru noi s-a făcut trup”¹⁵².

Așadar viziunea eshatologică este punctul central al economiei Întrupării spre care conduce de fapt hristologia sa antropologică. “Misiunea cunoașterii personale a omului ca chip al lui Dumnezeu, urmărește astfel descoperirea conștiinței hristologice a omului. De aceea hristologia omului este inseparabilă de hristologia Fiului lui Dumnezeu, conștiința de sine a lui Hristos este inseparabilă de conștiința de sine a omului”¹⁵³.

Berdiaev spune că numai hristologia omului, fața inversată a antropologiei lui Hristos, poate să descopere în om chipul adevărat și asemănarea cu Dumnezeu-Creatorul¹⁵⁴.

Prin antropologia sa hristologică, Sfântul Atanasie dovedește o lucrare de pionierat prin care pune în lumină învățătura Bisericii – pe care Părinții de seamă ai secolului al IV-lea, o vor desăvârși – conform căreia omul trebuia înțeles ontologic în calitatea sa de chip menit spre asemănarea lui Dumnezeu, numai ca ființă teologică și teonomă. “Știința poate și are datoria de a studia “materia” din care a fost făcut omul, dar orice om de știință serios, știe că îi este imposibil să cerceteze cu știința obiectivă “modelul” pe baza căruia a fost făcut omul. Așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în modelul lui. Aceasta fiindcă modelul este cel care organizează, pecetluiește și configurează materia și, în același timp o atrage. Modelul (arhetipul) reprezintă conținutul ontologic al “chipului” (“icoanei”). Acest ultim punct înseamnă că adevărul ontologic al omului nu se află în sinele lui înțeles în mod autonom: în însușirile lui naturale, cum susțin teoriile materialiste, în suflet sau în partea superioară a sufletului, mintea (intelectul) cum credeau mulți filosofi antici, sau exclusiv în persoana omului, cum admit sistemele filosofice personocentrice contemporane, ci în Arhetipul lui. De vreme ce omul este o icoană, existența lui reală nu e determinată de elementul creat din care este făcută icoana, cu tot caracterul iconic pe care-l are însuși “materialul” creat, ci de Arhetipul (Modelul) ei necreat. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. Ontologia lui este iconică”¹⁵⁵.

Mai mult ca cei dinaintea sa, Sfântul Atanasie se arată din ce în ce mai rezervat față de filosofie, căreia arianismul îi contabilizează greșelile și și le însușește.

A vrea să găsești un limbaj platonician în lucrările sale și în special în *Cuvintele contra Arienilor* ar însemna după spusa lui J. Tixeront “să iei luminițele drept lanterne”¹⁵⁶. El se folosește de teologia Cuvântului-chip a lui Origen, dar îi utilizează valențele pozitive și se arată imun la influențele filosofiei platonică și filoniene exercitate asupra lui Origen. El refuză categoric să elinizeze credința, învățătura sa este ancorată puternic în Sfânta Scriptură. Biblia, mai ales Sfintele Evanghelii sunt pentru el unica posibilitate prin care se

poate “dialoga” cu și despre Dumnezeu. Întruparea Cuvântului este centrul luminos care explică totul, luminează cu razele sale tot orizontul timpului și al creației, sondează profunzimile omului.

Întruparea descoperă teologia și iconomia, Treimea și Ecclesiologia, soteriologia și antropologia și din aceste motive recurge mai puțin la referatul Genezei.

Teologia Cuvântului îi permite să abordeze o doctrină a asemănării – sinonimă în concepția sa cu îndumnezeirea – care “dintr-o lovitură” depășește dihotomia platoniciană, pune în valoare demnitatea trupului asumat, transfigurat, îndumnezeit a Cuvântului lui Dumnezeu care este și al întregii umanității.

Așadar, antropologia sa este iluminantă, deschizătoare de drumuri, este “o contemplație grandioasă: cea a lui Dumnezeu care ne vede pe toți în Fiul său unic, unde Înțelepciunea lui Dumnezeu și înțelepciunea creată nu se confundă, cum afirmau arienii, ci se unesc și merg mână-n mână”¹⁵⁷.

Din aceste motive “față de religiile panteiste, care nu sunt religii adevărate, Sfântul Atanasie face evident un Dumnezeu personal și iubitor și un om căruia acest Dumnezeu îi acordă o valoare eternă. Iar față de formele creștinismului protestant – care nu crede în puterea transformatoare a lui Dumnezeu asupra omului, cât e omul pe pământ, deci nu acordă nici o eficiență rugăciunii și Tainelor și cinstirii sfinților, lăsând pe om supus unei oarecare fatalități, față de care Dumnezeu nu poate face nimic – Sfântul Atanasie susține credința cea adevărată, eficientă și transformatoare. De aceea, pe drept cuvânt, a fost numit “Părintele Ortodoxiei”¹⁵⁸ și “cel Mare”. “Prestigiul scrisului atanasian era așa de frumos în ochii posterității, încât Starețul Cosmas sfătuia pe Ioan Moschos: “Dacă găsești ceva din Scrierile Sfântului Atanasie și n-ai pe ce să copiezi, scrie pe hainele tale”¹⁵⁹. Lectura operelor sale ne va convinge de acest adevăr.

De aici, așadar, antropologia hristologică a Sfântului Atanasie – eminamente biblică – înfățișează un om, care prin calitatea de persoană aflată în dialog de iubire cu Creatorul Său cel Personal, este dăruit cu valoare și existență eternă. Deși a fost “făcut din pământ” – făptură amestecată din smerenie și mărire – omul poate ajunge prin Hristos, după concepția Sfântului Atanasie, “la porțile cerului, ... îngerii nemirându-se văzându-l în ținuturile lor”.

Prin urmare, era firesc ca o astfel de concepție despre om iluminantă și deschizătoare de drumuri, pe care a promovat-o și profesat-o "Părintele Ortodoxiei", învățătură cu consecințe capitale pentru destinul omului, să-l determine și pe Sfântul Vasile cel Mare, în contextul imperativelor Bisericii să învețe și el despre om, teologhisind despre Dumnezeu, cum vom observa în continuare.

NOTE

- ¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. III, *ed. cit.*, p. 6.
- ² *Ibidem*, p. 7.
- ³ *Despre Întruparea Cuvântului*, P. G., XXX, p. 192.
- ⁴ *Adv. Haereses*, P. G., VII, p. 873.
- ⁵ J. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, *ed. cit.*, p. 85.
- ⁶ I. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Layde 1968, p. 5.
- ⁷ *Cuvânt împotriva elenilor* (presc. C. Î. E.) II, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în PSB, 15, EIB, București 1987, p. 32.
- ⁸ *Ibidem*, VIII, p. 39.
- ⁹ *Ibidem*, XXX, p. 63-64. A se veda și R. Bernard, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, Paris 1952, p. 21-56, 91-126.
- ¹⁰ *Ibidem*, XXXI, p. 64-65.
- ¹¹ *Ibidem*, XXXIII, p. 66-67.
- ¹² Onticul nu e fără mișcare.
- ¹³ C. Î. E., XXXIII, p. 67.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 67-68.
- ¹⁵ *Ibidem*, XXXII, p. 65-66.
- ¹⁶ *Ibidem*, XXXI, p. 65.
- ¹⁷ *Ibidem*, XXXVIII, p. 73.
- ¹⁸ *Ibidem*, V, p. 34.
- ¹⁹ *Ibidem*, XVIII, p. 51. În acest sens omul este "homo faber", "homo technicus", care exprimă o latură a însușirii lui de "homo rationalis" (λογικον ζῷον).
- ²⁰ *Tratat despre Întruparea Cuvântului* (presc. T. Î. C.) XVII, trad. cit. în PSB, 15, p. 111.

- ²¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, în "T. Î. C.", *ed. cit.*, p. 99 (nota 30).
- ²² T. Î. C., XVII, p. 11.
- ²³ *Ibidem*, XXXI, p. 127.
- ²⁴ Creștinismul apusean a tras o altă concluzie: Hristos a luat trupul ca să poată satisface prin jertfă, ca om, onoarea dumnezeiască jignită de oameni: atâta tot. De aceea în explicarea mântuirii el s-a oprit la Cruce. De aceea creștinismul apusean consideră Întruparea mai importantă decât Învierea. Sfântul Atanasie demonstrează interdependența dintre Întrupare și Înviere, în actul mântuirii.
- ²⁵ T. Î. C., XLIV, p. 141.
- ²⁶ A se veda: J. Roldanus, *op. cit.*, p. 350.
- ²⁷ T. Î. C., XXI, p. 116.
- ²⁸ Pr. Prof. I. G. Coman, *Aspecte umaniste în viața și opera Sfinților Atanasie cel Mare și Efrem Sirul*, în "M. O.", XXVI (1974), nr. 5-6, p. 389.
- ²⁹ *Cuvântări contra arienilor* (presc. C. C. A.), III, 33, P. G., XXV, 393 BC, trad. cit. în PSB, 15, p. 362.
- ³⁰ A se veda: Diacon Constantin Voicu, *Problema homousios la Sfântul Atanasie cel Mare*, în "M. O.", XV (1963), nr. 1-2, p. 5.
- ³¹ Pr. Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București 1997, p. 15-16.
- ³² C. C. A., III, P. G. XXV, 33, 393 C, 396 A, în P. S. B. 15, p. 363.
- ³³ Pr. Prof. I. G. Coman, *Aspecte...*, p. 389.
- ³⁴ C. C. A., II, 59, P. G. XXVI, 273 C, în P. S. B., 15, p. 297-298.
- ³⁵ *Ibidem*, II, 59, 273 C, în P. S. B., 15, p. 297.
- ³⁶ *Ibidem*, III, XXXIV, P. S. B., 15, p. 365.
- ³⁷ J. Roldanus, *op. cit.*, p. 356.
- ³⁸ *Ibidem*, p. 355.
- ³⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, în P. S. B., 15, p. 102, nota 38 a.

- ⁴⁰ A se vedea și: Pr. Nicu Dumitrașcu, *Întruparea Domnului în opera Sfântului Atanasie cel Mare*, în "A. B.", V (XLIV) 1994, nr. 10-12, p. 39-57.
- ⁴¹ T. Î. C., IV, p. 93.
- ⁴² *Ibidem*, VI, p. 97.
- ⁴³ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 160.
- ⁴⁴ C. C. A., I, XIX, p. 179. A se vedea și: L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise corps du Christ*, Paris 1943, p. 48-49.
- ⁴⁵ *Ibidem*, XX, p. 179.
- ⁴⁶ L. Bouyer, *op. cit.*, p. 112.
- ⁴⁷ C. C. A., II, LXV, p. 303.
- ⁴⁸ Ch. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie*, Paris 1983 (SC 199), p. 149-153.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 150.
- ⁵⁰ I Cor., XV, 47.
- ⁵¹ Ch. Kannengiesser, *op. cit.*, p. 150.
- ⁵² C. C. A., II, LXXV, p. 315-316.
- ⁵³ *Ibidem*, III, XXXIII, p. 362.
- ⁵⁴ *Ibidem*, I, XLII, p. 206.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 207.
- ⁵⁶ *Ibidem*, II, LXX, p. 310.
- ⁵⁷ C. C. A., III, XIX, p. 344.
- ⁵⁸ Ch. Kannengiesser, S. C., 199, p. 150.
- ⁵⁹ Vezi L. Boyer, *op. cit.*, p. 101-102, în note.
- ⁶⁰ Se pare că în unele texte ale Sfântului Atanasie au fost interpolate probabil de arieni teze de nuanță apolinaristă. P. Kannengiesser caută să clarifice această "spinoasă chestiune" cf. A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 170, nota 113.
- ⁶¹ *Tomul către Antiohieni*, 7 trad. Camelot S. C. 18, p. 75, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 170, nota 114.
- ⁶² *Epistola către Epictet*, 7 Trad. Camelot, ibid. la A. G. Hamman, *op. cit.*, nota 115, p. 170.
- ⁶³ C. C. A., III, XXXI, p. 359-360.
- ⁶⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, în P. S. B., 15, *ed. cit.*, p. 360, nota 81.

- ⁶⁵ C. C. A., III, XXXII, p. 361-362.
- ⁶⁶ J. Roldanus, *op. cit.*, p. 351-352.
- ⁶⁷ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Studiu introductiv*, în P. S. B., 15, p. 25-26.
- ⁶⁸ T. Î. C., XLIII, p. 138-139.
- ⁶⁹ I Enn., VI, 7. A se vedea și Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, Ed. "Agora" SRL, Iași 1993, p. 189-223.
- ⁷⁰ T. Î. C., II, p. 32.
- ⁷¹ *Ibidem*.
- ⁷² *Phaidon*, 80 d.
- ⁷³ E un citat liber din Platon, *Polit.* 273 d (vezi la P. Th. Camelot, S. C., p. 293, nr. 2). Pentru Platon sufletele sunt de o ființă cu esența supremă. Apud P. S. B. 15, p. 139, n. 97.
- ⁷⁴ T. Î. C., XLIII, p. 139-140.
- ⁷⁵ *Ibidem*, XLII, p. 136.
- ⁷⁶ *Ibidem*, XLII, p. 138.
- ⁷⁷ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 157.
- ⁷⁸ *Ibidem*.
- ⁷⁹ Tema "oglinzii" va fi reluată și dezvoltată de Sfântul Grigorie de Nyssa în *Despre Fericiri*, VI, 4.
- ⁸⁰ C. Î. E., III, p. 32-33.
- ⁸¹ *Predica Apostolică*, XXXII.
- ⁸² C. Î. E., XXVIII, p. 61.
- ⁸³ *Ibidem*, XXXI, p. 65.
- ⁸⁴ T. Î. C., L, p. 148.
- ⁸⁵ *Ibidem*, XV, p. 109.
- ⁸⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, *ed. cit.*, vol. II, p. 143-144.
- ⁸⁷ C. Î. E., V, p. 36.
- ⁸⁸ *Ibidem*, VII, p. 38.
- ⁸⁹ *Ibidem*, p. 39.
- ⁹⁰ C. Î. E., XXXVIII, p. 73.
- ⁹¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Vol. I, Ed. Cristal, București 1995, p. 89.

- ⁹² C. Î. E., XXXI, p. 64-65.
- ⁹³ A se vedea: art. *Athanasie* în DECA, p. 285-291; G. Florovsky, *The Concept of Creation in Saint Athanasius* în "Studia Patristica", Oxford 1959, vol. VI, part. IV, ed. F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin 1962, p. 36-57.
- ⁹⁴ T. Î. C., XIV, p. 107.
- ⁹⁵ Pr. Prof. I. G. Coman, *Aspecte...*, p. 383.
- ⁹⁶ T. Î. C., II, p. 92-93.
- ⁹⁷ *Ibidem*, IV, p. 94.
- ⁹⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *nota 10 a*, în P. S. B., 15, p. 92.
- ⁹⁹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Aspecte...*, p. 383.
- ¹⁰⁰ T. Î. C., VII, p. 98.
- ¹⁰¹ Pr. Ștefan Buchiu, *op. cit.*, p. 93.
- ¹⁰² T. Î. C., IV, p. 93, 94.
- ¹⁰³ J. Roldanus, *op. cit.*, p. 350.
- ¹⁰⁴ T. Î. C., XIII, p. 107.
- ¹⁰⁵ Cf. C. C. A., I, XX, p. 181; LII, p. 183; C. C. A., II, XIV, p. 245-246; XXXV, p. 269-270; C. C. A., I, XX, p. 180-181.
- ¹⁰⁶ R. Barnard, *op. cit.*, p. 27.
- ¹⁰⁷ Pr. Ștefan Buchiu, *op. cit.*, p. 44.
- ¹⁰⁸ Pr. Prof. I. G. Coman, *Aspecte...*, p. 384.
- ¹⁰⁹ J. Roldanus, *op. cit.*, p. 370.
- ¹¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹¹ T. Î. C., III, p. 92.
- ¹¹² Pr. Prof. I. G. Coman, *Aspecte...*, p. 384.
- ¹¹³ Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, vol. 2, p. 21.
- ¹¹⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, în P. S. B., 15, p. 99, *nota 30*.
- ¹¹⁵ T. Î. C., VIII, p. 99.
- ¹¹⁶ C. Î. E., XXXIV, p. 69.
- ¹¹⁷ Cf. Alvin Patterson, *Athanasius*, London 1995, p. 25.
- ¹¹⁸ C. C. A., II, XXX, p. 263.
- ¹¹⁹ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 164.
- ¹²⁰ T. Î. C., XIII, p. 107; C. C. A., II, XXI, p. 253-254.

- ¹²¹ C. C. A., II, XXXI, p. 265.
- ¹²² P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 86.
- ¹²³ Ierom. Simion Grigoriatis, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (în grecește), Atena 1978, p. 65, apud Pr. St. Buchiu, *op. cit.*, p. 55.
- ¹²⁴ L. Lavelle, *La conscience de soi*, Paris, 1933, p. 162.
- ¹²⁵ Alvin Patterson, *op. cit.*, p. 22.
- ¹²⁶ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 164.
- ¹²⁷ P. Nellas, *op. cit.*, p. 61.
- ¹²⁸ Cf. J. Roldanus, *op. cit.*, p. 135, n. 5.
- ¹²⁹ *Împotriva lui Celsus*, VI, 63.
- ¹³⁰ C. C. A., III, X, p. 336.
- ¹³¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, P. S. B., 15, p. 336, *nota 14*.
- ¹³² Vl. Lossky, *A l'image et la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 118.
- ¹³³ T. Î. C., LIV, p. 151.
- ¹³⁴ J. Meyendorff, *Hristos în gândirea răsăriteană*, trad. Pr. Prof. N. Buga, E. I. B., București 1997, p. 121.
- ¹³⁵ C. C. A., III, P. G., XXVI, 294, în P. S. B., 15, LXX, p. 309.
- ¹³⁶ *Epistola către Epictet*, VII, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, în P. S. B., 16, p. 173-174.
- ¹³⁷ *Epistola către Adelfie*, IV, P. S. B., 16, p. 181-182.
- ¹³⁸ *Ibidem*, III, p. 180.
- ¹³⁹ O. Clément, *Introducere*, la P. Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om*, trad. Maria Cornelia Oroș, Ed. Deisis, Sibiu 1997, p. 16.
- ¹⁴⁰ *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, LXVI, în P. S. B., 16, p. 231.
- ¹⁴¹ V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oroș, Ed. Deisis, Sibiu 1995, p. 60-61.
- ¹⁴² C. C. A., LXX, p. 309; LXIX, p. 308.
- ¹⁴³ *Ibidem*,
- ¹⁴⁴ *Ibidem*,
- ¹⁴⁵ *Ibidem*,

- ¹⁴⁶ Ch. Kannengiesser, *Logos et nous chez Athanase d'Alexandrie*, S. P., II, TV 108, p. 201.
- ¹⁴⁷ C. C. A., II, LIX, p. 297.
- ¹⁴⁸ *Ibidem*.
- ¹⁴⁹ *Ibidem*, III, XXV, p. 351-352.
- ¹⁵⁰ *Ibidem*, I, L, p. 217.
- ¹⁵¹ *Ibidem*, II, XLI, p. 278.
- ¹⁵² *Ibidem*, III, XXXIII, p. 363.
- ¹⁵³ Asist. Vasile Cristescu, *Cunoașterea de sine în filosofie și în creștinism*, în "Teologie și Viața", VI (LXXII), 1996, nr. 1-6, p. 39.
- ¹⁵⁴ N. Bediaev, *Le sens de la création*, trad. L. Cain, Paris 1955, p. 112.
- ¹⁵⁵ P. Nellas, *op. cit.*, p. 15.
- ¹⁵⁶ J. Tixeront, *Histoire des dogmes...*, t. II, *ed. cit.*, p. 151.
- ¹⁵⁷ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 175.
- ¹⁵⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Studiu introductiv*, la P. S. B., 15, p. 26.
- ¹⁵⁹ Ioan Moschos, *Pajiștea duhovnicească*, 40, P. G., 87, 3, col. 2896, la Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. 3, *ed. cit.*, p. 107.

CAPITOLUL III

ÎNVĂȚATURA DESPRE OM LA SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Teologhisind despre Dumnezeu și creație, Sfântul Vasile cel Mare, asemenea Părinților anteriori și contemporani, a învățat și despre om. Învățătura sa despre om este ancorată solid în Sfânta Scriptură și e clarificată în lumina lui Dumnezeu-Omul. Dacă în Scriptură Revelația divină pleacă de la creație, în Hristos ea începe cu descoperirea omului în Dumnezeu.

Această realitate existențială este reliefată de el pe tot parcursul operelor sale, dar în mod special în *Hexaïmeron*, atât pentru gândirea antică cât și pentru posteritate. "Ca și în prologul Evangheliei de la Ioan, pentru *Sfântul Vasile* manifestarea atotputerniciei lui Dumnezeu în creație este un protreptic pentru descoperirea puterii Cuvântului Său de a-l reaseza pe om la izvorul vieții, de a-i dărui viața veșnică. Preamărirea lui Dumnezeu în Hristos face din nou creația ca adaos al vieții omului în Dumnezeu. Gânditorii antici își concentrează atenția asupra începuturilor și sfârșitului pentru că nu aveau stabilitatea miezului care pentru *Sfântul Vasile* este Hristos. În lumina lui Hristos înțelege *Sfântul Vasile* să aprecieze înțelepciunea antică, atât spre a o respinge atunci când nu numai că era nefolositoare ci amenința să și toarne apă în vinul cel scump al Evangheliei lui Hristos, singura care are putere să schimbe viața oamenilor, cât și spre a folosi ceea ce avea ea mai bun, spre a-i da sensul plinar în Dumnezeu".

Pe *Sfântul Vasile* îl preocupă în mod deosebit legătura cu Dumnezeu, fie că e vorba de originea omului, de situația sa concretă sau de raporturile sale cu lumea. Printr-o asemenea cunoaștere – recomandată de autorul nostru – omul găsește pe Dumnezeu, înțelegându-se și pe Sine, spunând, "Cel care se cercetează cu pricepere pe sine însuși poate cunoaște pe Dumnezeu, nu atât din alcătuirea cerului și a pământului, cât și

Dumnezeu, nu atât din alcătuirea cerului și a pământului, cât și din alcătuirea propriei noastre firi, așa precum spune și profetul „luminată este știința pe care am scos-o din mine” (Ps, CXXXVIII, 6), cu alte cuvinte, cunoscându-mă pe mine, am cunoscut covârșitoarea Ta înțelepciune². Este vorba de o reciprocitate a cunoașterii, conform căreia Dumnezeu se poate cunoaște prin om și omul prin Dumnezeu în lumina lui Dumnezeu-Omul. „În această linie se înscrie și omilia *Sfântului Vasile cel Mare*, asupra versetului XV, 9 din Deuteronom, „*la seama la tine însuși*”³.

Această omilie, deși este „considerată de mulți critici ca încheierea comentariului la Hexaemeron, ea nu face însă o expunere completă a învățaturii sale despre om. Cu toate acestea, în opera *Sfântului Vasile* găsim o antropologie completă bazată pe datele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții și ca atare, o antropologie ortodoxă”⁴. De aceea, în cele ce urmează se va cerceta învățătura despre om a *Sfântului Vasile cel Mare*, înțeleasă cu precădere din omiliile *Despre crearea omului*, dar și din celelalte opere ale sale.

1. ORIGINEA OMULUI ȘI ALCĂTUIREA LUI CUPRINSĂ ÎN OMILIILE LA HEXAEMERON ȘI COMENTARIUL LA PSALMI

Așa cum promisese⁵ ascultătorilor săi, *Sfântul Vasile* consideră necesar ca „noi să fim luminați deasemenea asupra originilor noastre de Scriptura de inspirație divină... căci mintea noastră (ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος) nu se vede altfel decât aplecându-ne asupra Scripturilor. Lumina care se reflectă acolo suscită în fiecare dintre noi viziunea a ceea ce el este. Prin neînțelegere, fără cercetarea propriei noastre structuri, noi ignorăm ceea ce suntem. Noi rămânem în cea mai mare nepăsare de noi înșine, ignorând ceea ce este la îndemâna cunoașterii noastre și cele mai elementare componente care sunt în noi”⁶. Importanța covârșitoare a unei asemenea cunoașteri îl determină pe arhipăstorul Cezareei să învețe în lumina Sfintei Scripturi, care este originea omului, alcătuirea și menirea acestuia.

Dumnezeu cel Unul în Treime⁷ crează pe om “din nimic”, în virtutea iubirii Sale, ca și “coroană a lumii” pe care Însuși Dumnezeu a făcut-o; ca bun, această operă folositoare; ca înțelept, această operă prea frumoasă; ca puternic, această operă foarte mare”⁸.

Sfântul Vasile nu ezită să definească originea și măreția omului cu cuvintele lui Platon⁹, numindu-l “plantă cerească”, (το οὐράνιον φυτόν) deosebit de tot restul creației, “căci omul sadul cel ceresc, se deosebește de animale atât prin forma alcătuirii lui trupesti, cât și prin vrednicia sufletului său”¹⁰, originea sa fiind dumnezeiască printr-un act creator special.

Continuându-i pe *Lactanțiu* și *Nemesius de Emessa*, *Sfântul Vasile* descrie profilul anatomo-spiritual al omului în ideea reliefării originii sale divine. “Dintre toate viețuitoarele, numai pe om l-a creat Dumnezeu cu facultatea de a sta drept, ca să cunoști, din poziția lui, că viața ta este de origine dumnezeiască. Toate patrupedele privesc la pământ și sunt plecate spre pânțele numai omul are privirea gata spre cer, ca să nu se îndeletnicească cu pânțele, nici cu pasiunile cele de sub pânțele, ci să aibă toată pornirea lui spre înălțime. Apoi, șezând capul în partea cea mai de sus a trupului, a pus în el cele mai alese simțiri. Acolo sunt vederea, auzul, gustul și mirosul, așezate toate aproape unele de altele. Și cu toate că sunt înghesuite într-un loc foarte îngust, nici una din ele nu împiedică funcțiunea celei din vecinătate. Ochii au luat locul cel mai înalt ca nici una din părțile trupului să nu le stea în cale, stau sub o mică ieșitură a sprâncenelor și-și îndreaptă privirile drept înainte din cel mai înalt punct al trupului. Urechile iarăși nu se deschid în linie dreaptă, ci primesc sunetele din aer printr-un drum întortocheat. Și acesta-i tot semn de cea mai înaltă înțelepciune. Pe de o parte, ca sunetul să pătrundă neîmpiedicat și să răsună mai bine izbindu-se de cotiturile urechii, iar pe de altă parte să nu cadă în ureche ceva din afară, spre a împiedica simțul auzului. Uită-te și la limbă! Cât e de moale și cât de ușor se întoarce și într-o parte și în alta, ca prin varietatea mișcărilor ei să îndeplinească toate nevoile vorbirii. Dinții, la rândul lor sunt și organele vorbirii – că dau limbii sprijin puternic – dar și slujitorii hranei, că unii o taie, iar alții o fărâmițează. Și așa dacă vei

cerceta cu atenția cuvenită și toate celelalte organe ale trupului, dacă vei cunoaște bine cum este tras aerul în plămâni, cum este păstrată "căldura" în inimă, dacă vei cunoaște organele mistuirii și canalele prin care circulă sângele, atunci din toate vei cunoaște, din toate, adâncă înțelegere a Creatorului tău"¹¹.

Lucrare a "mâinilor lui Dumnezeu" cum spusese și *Sfântul Irineu*, omul, prin originea sa are o demnitate deosebită și de aceea trebuie să se cunoască pe sine. "Te vei cunoaște că ești din pământ cu firea, dar operă a mâinilor lui Dumnezeu; prin puterea pe care o ai (fizică – n. n.) ești cu mult în urma necuvântătoarelor, dar ești rânduit conducător al celor necuvântătoare și neînsuflețite, ești inferior prin construcția trupului tău, dar prin bogăția rațiunii, puternic să te înalți până la cer"¹².

Conștiința originii sale trebuie să-l conducă pe om la răspunsul întrebării: "Prin ce este mare omul?" Iată cum răspunde învățătorul nostru: "Aceasta-i înălțimea omului, aceasta-i slava și măreția lui, să cunoască ce-i cu adevărat mare, să se lipească strâns de Dumnezeu și să caute slava lui, în slava care vine de la Domnul... Atunci este laudă desăvârșită și completă în Dumnezeu, când omul nu se laudă nici cu îndreptățirea lui proprie, ci cunoaște că este lipsit de orice îndreptățire adevărată și că îndreptățirea sa se săvârșește numai prin credința în Hristos"¹³.

Dacă *Sfântul Vasile* nu ezită să ilustreze originea și demnitatea omului cu cuvintele lui Platon cum am văzut, prin "alipirea" omului "strâns de Dumnezeu în Hristos", concepția despre om a filosofiei grecești este radical răsturnată și încreștinată.

Prin "legătura" cu Dumnezeu în Hristos, "ceea ce găsește creștinul reintrând în el însuși, este comuniunea pe care Dumnezeu i-o face prin viața Sa supranaturală. Astfel aspectul de interioritate întâlnește aspectul sacramental, transcendența. Interioritatea creștină este aprofundarea harului baptismal și nu luarea de cunoștință a spiritului prin el însuși"¹⁴.

Aceasta arată că, deși omul în dimensiunea sa orizontală este capabil să pătrundă umanul – în deschiderea spre Dumnezeu se întâlnește "prosoponul" (aspectul psihologic al unei ființe întoarse spre propria sa lume interioară) cu fundamentul "ipostasului" său

(aspectul ființei deschise ce se transcende mereu pe sine spre Dumnezeu) fundament ce are dimensiune verticală. Numai în această dimensiune, omul se depășește pe sine printr-o creație vie a conținutului său empiric. Deviza sa nu mai este "sum" ci "sursum" (nu mai este "sunt", ci "sus")¹⁵. Prin aceasta "eul său se concepe ca substanță creatoare de stări și nu numai ca subiectul lor gnoseologic"¹⁶.

O astfel de condiție aparține fiecărei ființe umane în virtutea relației ei cu Dumnezeu. Numai în experiența acestei relații pe care *Sfântul Vasile* o evidențiază, gândirea creștină a descoperit un astfel de moment personal în antropologie.

Printr-o astfel de relație, omul își păstrează sau nu adevărata frumusețe, dăruită lui din bunătatea Creatorului. "Cine l-a silit pe Ziditor să ia, chiar împotriva voii lui, țărână și din lut să dea chip unei frumuseți ca aceasta? Cine l-a constrâns să dăruiască omului după chipul Său, rațiune, ca prin ea să învețe artele și meseriile, să învețe a filosofa despre lucrurile cele mai înalte, pe care nu le poate atinge cu simțurile"¹⁷.

Prin însăși înțelegerea sfatului lui Dumnezeu, cel Unul în Treime,, "Să facem" (Fac. I, 26) înainte ca omul să vină în existență, trebuie să-și recunoască demnitatea și măreția originii sale. "Recunoaște demnitatea care îți aparține. Dumnezeu n-a produs originea ta printr-un ordin, dar există în Dumnezeu un sfat pentru a hotărî cum să introducă în viață această ființă vie, demnă de cinste. "Să creăm", astfel, Atotștiutorul (Înțeleptul), voiește (deliberează) Meșteșugarul se gândește. Lipsești tu artei sale și El vrea prin solitudine să dea capodoperei sale desăvârșirea, perfecțiunea, rigoarea! Sau, scopul Său este să-ți arate că ești desăvârșit în fața lui Dumnezeu"¹⁸.

Convingerea *Sfântului Vasile* este că frumusețea lumii oglindește frumusețea divină și că omul este frumos trupește și sufletește, așa cum frumos este Arhetipul său divin. El nu primește frumusețea ca pe o podoabă, ca pe un dar supraadăugat, ci ființial. Căci "podoaba se deosebește de frumusețe. Se numește podoabă ceea ce completează la vreme potrivită maturitatea proprie; cu podoabă este grâul copt, ajuns la seceriș, cu podoabă este fructul viței-de-vie, copt desăvârșit la vremea potrivită a

anului și gata pentru desfătare; frumusețea este armonia care înflorește în felul cum sunt alcătuite mădulele și are har în ea”¹⁹ pe care omul a primit-o prin creație.

Așadar actul special al creației omului demonstrează iubirea lui Dumnezeu față de om și prețuirea arătată lui. “În privința omului Dumnezeu nu a spus: “Să se facă om”, cum simplu a spus: “Să se facă tăria”, și, de aici, tu poți vedea ceva mai mult, pentru că mai presus decât lumina sau decât cerul, mai presus decât luminătorii (cerului și ai pământului) și decât toate mai presus este crearea omului... Când iei seama la ceea ce a fost luat, te întrebi și nu fără îndreptățire: *Ce este omul?* Când însă vei cugeta la Cel Care l-a făcut, îți vei da seama că omul este într-adevăr *ceva mare și de preț*. Prin urmare, judecând omul după materia din care i-a fost creat trupul, el este o nimica toată, dar și ceva mare și de preț – datorită cinstei cu care Ziditorul însuși l-a Cinstit”²⁰.

Măreția Creatorului conduce la valoarea ființei umane. Bunul cel mai de preț al omului este *sufletul* “prin care viețuim, care nu are trebuință de nimic din cele ce împovărează, pentru că este simplu și spiritual – și trupul care a fost dat de Creatorul său vehicul sufletului în această viață. Acesta este omul: spirit unit cu trup, folositor și potrivit. Acesta este plăsmuit în pântecul mamei de prea Înțeleptul Meșter al universului”²¹.

Sfântul Vasile în mai multe rânduri menționează alcătuirea dublă a omului: una materială și alta spirituală, spre a evidenția superioritatea lui față de celelalte creaturi. “Pentru că omul este alcătuit dintr-o plăsmuire pământească și din suflet care locuiește în trup; se numește pământ ceea ce este plăsmuit din pământ, iar cel ce locuiește în lume se numește suflet, căruia i-a fost sortit să viețuiască în trup”²².

S-ar părea că *Sfântul Vasile* numește omul doar prin sufletul său ca “cel ce locuiește în lume”. În contextul afirmației, vroia doar să arate grija ce trebuie acordată în primul rând sufletului. În altă împrejurare, el este categoric: omul este alcătuit din suflet și trup,, „εκ σώματος και ψυχής συνέστηκεν άνθρωπος”²³, căci și iubirea vrăjmașilor pe care Domnul ne-a poruncit să o înfăptuim ține de omul întreg: “în ce privește sufletul să-i iubim pe unii ca aceștia, muștrându-i și sfătuindu-i și îndemnându-i în

orice chip spre întoarcere, iar în ce privește trupul, să le facem bine, când au trebuință de cele necesare pentru viață”²⁴. Prin trup, omul se înrudește cu lumea materială²⁵ iar prin suflet se aseamănă puterilor spirituale, căci printr-o bună viețuire vei putea să te înalți pînă la aceeași cinste cu îngerii. Ai primit suflet rațional. Cu el cunoști pe Dumnezeu. Cu mintea contempli natura existențelor, cu ea alegi fructul cel prea plăcut al înțelepciunii”²⁶.

Omul este o ființă unitară, iar fiecare dintre elementele care îl alcătuiesc are o menire aparte. Trupul poartă și exprimă sufletul, sufletul însufletește și conduce trupul. “Căci trupul ca să săvârșească o faptă are nevoie de timp, de prilej, de osteneli, de ajutători și de alte înlesniri, mintea însă dă naștere la gânduri într-o clipă și le săvârșește fără oboseală, iar gândurile cresc fără piedică și le e potrivită orice vreme”²⁷.

Insistând asupra cunoașterii de sine, prin care se poate “contempla” marea înțelepciune a Creatorului, *Sfântul Vasile* descrie analogic cunoașterea lui Dumnezeu prin sufletul omenesc, aflat în reciprocitate cu trupul. Cu acest prilej remarcăm o seamă de calități ale sufletului: “Din sufletul tău necorporal vei cunoaște că și Dumnezeu este necorporal, că nu e circumscris în spațiu, pentru că nici mintea ta nu avea mai înainte ședere în spațiu, ci ajunge în spațiu prin unirea sa cu trupul. Vei crede că Dumnezeu este nevăzut, gândindu-te la sufletul tău, că nici el nu poate fi văzut cu ochii trupului. Da, sufletul n-are nici culoare, nici formă, *nici nu poate fi definit printr-o caracterizare materială ci se cunoaște numai din funcțiunile sale*. Tot așa și Dumnezeu, nu căuta să-l înțelegi cu ajutorul ochilor, ci îngăduindu-i minții credința, caută să ai o înțelegere spirituală despre El. Admiră pe Meșter pentru chipul minunat prin care a legat sufletul tău cu trupul, încât sufletul să se întindă până la extremitățile trupului, făcând unitare mădulele cele mai deosebite ale trupului. Gândește-te la puterea pe care sufletul o dă trupului, la dragostea trupului pentru suflet, trupul primește de la suflet viață, iar sufletul de la trup durerile. Gândește-te ce minunate cămăruțe are sufletul pentru păstrarea cunoștințelor! Cunoștințele noi dobândite nu întunecă pe cele mai de dinainte, ci sunt păstrate neamestecate și clare, săpate în partea conducătoare a sufletului ca într-o

coloană de aramă. Gândește-te apoi, că sufletul își pierde propria frumusețe, dacă alunecă spre patimile trupului și iarăși dacă se curăță de urâtenia pricinuită de viciu, se înalță prin virtute la asemănarea cu Creatorul²⁸.

Textul citat *in extenso* este remarcabil. El este de referință pentru sublinierea antropologiei teonome, pe care Sfântul Vasile o promovează, sintetizând datele Scripturii și învățătura despre om de până la el, într-un mod inspirat și cumulativ.

În acest sens vom urmări succint mai întâi învățătura despre suflet, existentă în operele sale.

Deși sufletul este incomprehensibil, după cum am văzut, el se poate cunoaște "prin funcțiunile sale". De aceea Sfântul Vasile învață despre suflet, spunând că el este simplu și spiritual și este unit cu Dumnezeu prin dragoste. În măsura în care se păstrează sau nu în dragostea de Dumnezeu, el rămâne sănătos sau se îmbolnăvește. "Deci Dumnezeu a făcut trupul, nu boala, a făcut sufletul, nu păcatul, sufletul se înrăutățește, când se îndepărtează de starea lui naturală. Dar în ce constă pentru suflet binele pe care îl avea înainte de a se înrăutăți? În aceea că era aproape de Dumnezeu și unit cu El prin dragoste. După ce sufletul a căzut din această stare, a fost stricat de fel de fel de boli. Dar pe scurt, pentru ce sufletul primește răul? Pentru că este înzestrat cu *voință liberă*, unul din titlurile de glorie ale ființelor înzestrate cu rațiune, slobod de orice constrângere și Creat de Creator cu *voință liberă* – sufletul concepe binele, cunoaște desfătarea ce vine din săvârșirea binelui, are capacitatea și puterea de a-și păstra starea sa naturală, dacă stăruie în contemplarea binelui și în desfătarea bunătăților spirituale, dar are și capacitatea de a se îndepărta uneori de bine²⁹.

S-ar părea, în descrierea stării sufletului, că Sfântul Vasile resimte influența preexistentialismului lui Origen. Dimpotrivă el vorbește de omul întreg, de starea lui Adam. Iată ce spune în acest sens: "Deci Adam, prin îndepărtarea sa de Dumnezeu și-a pricinuit moartea... Astfel nu Dumnezeu a creat moartea, ci noi, prin *voința noastră rea*, am atras-o asupra noastră. Pentru pricinile de mai sus, Dumnezeu a îngăduit desfacerea trupului ca să nu se păstreze pentru noi nemuritoare boala, întocmai ca un olar, care

nu vrea să bage în foc un vas de lut, stricat înainte de a se îndrepta, prin refacerea lui, stricăciunea pe care o are³⁰. Sufletul, așadar, nu mai este pedepsit în trup ca în concepția origenistă (soma-sema) "stricarea sufletului "fiind consecința liberului arbitru". Și de aceea "dacă ne scapă puterii noastre de pătrundere chiar pricinile rânduielilor mărunte ale lui Dumnezeu, cu privire la viața noastră, totuși să fie nestrămutată în sufletele noastre învățătura că *de la Cel bun nu vine nimic rău*"³¹. Sufletul, numai din "pricina neluării aminte își pierde frumusețea sa și nu rămâne niciodată în aceeași stare, ci adeseori se schimbă și ajunge altul din pricină că nu are temelie tare"³². "Temelia tare" a sufletului este Dumnezeu, Creatorul său.

Fiind elementul spiritual din om, firește că *sufletul este nemuritor*. "Cercetează-te pe tine cine ești, cunoaște-ți firea ta. Cunoaște că trupul tău e muritor, iar sufletul *nemuritor*. Cunoaște că viața noastră este dublă: una proprie trupului, iute, trecătoare,, alta înrudită cu sufletul, fără de sfârșit"³³.

În cuvântul *Către tineri*, Sfântul Vasile, uzând de excepționalele sale cunoștințe din înțelepciunea profană, îndeamnă la prețuirea sufletului, arătând nemurirea acestuia, grijile pentru suflet fiind adevăratele "merinde pentru bătrânețe" și pentru viața veșnică. "Dar chiar dacă mi-ai vorbi de bătrânețea lui Tihton³⁴ sau a lui Arganthonie³⁵ sau a lui Matusalem³⁶ al nostru, despre care se spune că a trăit nouă sute șaptezeci de ani, chiar dacă ai măsura tot timpul de când sunt oameni pe pământ, aș râde ca de niște păreri de copil, gândindu-mă la timp cât este de lung și fără de bătrânețe, al cărui sfârșit nu-l putem închipui, după cum, nu mai puțin, *nu poți pune sfârșit sufletului nemuritor*"³⁷. Pentru aceasta, sufletul trebuie "cultivat" (îngrijit) cu atenție "ca nu cumva, atrași de plăcerea cuvintelor, să primim, fără să băgăm de seamă, ceva din cele rele, întocmai ca aceia care beau otrava împreună cu mierea"³⁸.

Om, prin sufletul său trebuie să selecteze ceea ce îi este de folos pentru viața veșnică, ceea ce îi împodobește într-adevăr sufletul alegând precum albina florile cu nectar folositor și ocolindu-le pe celelalte. În acest sens, Sfântul Vasile se folosește de următoarea comparație: "După cum însușirea proprie a unui

pom este de a face un fruct bun și frumos, dar și frunzele, care se mișcă pe ramuri, dau pomului o oarecare podoabă, tot așa și cu sufletul; fructul lui este mai cu seamă adevărul, dar nu-i lipsit de frumusețe dacă-i împodobit cu înțelepciunea profană, așa precum frunzele oferă fructului înveliș și înfățișare frumoasă”³⁹.

Iată cum *Sfântul Vasile* “filtrează” cultura păgână și concepțiile despre om, oprind ce este bun, înlăturând ce nu corespunde învățaturii biblice. Conceptul de “frunze” este relevant; mai mult, “când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu scrieri ca acestea (profane – n. n.). Așadar, chiar de la început se cuvine să cercetăm pe fiecare dintre învățături și să le adaptăm scopului urmărit, potrivit proverbului doric: “potrivind piatra după fir”⁴⁰.

Un exemplu elocvent în acest sens ne dă *Sfântul Vasile*, când vorbește despre răscumpărarea sufletului prin Hristos, căci sufletul este “prețios prin firea lui”, dar “nu-i puternic să se mântuiască singur”. “Nici fratele nu poate răscumpăra pe fratele lui, și nici el pe el însuși, pentru că cel ce răscumpără trebuie să fie cu mult mai bun decât cel care e prizonier și rob. Dar ca să spun pe scurt, nici un om n-are putere în fața lui Dumnezeu să ispășească pentru cel ce a păcătuit, pentru că el însuși este sub păcat. “Că toți am păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu, îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru” (Rom. III, 23-24)⁴¹.

Printre preocupările arătate sufletului pentru sănătatea sa, la loc de cinste în învățătura marelui ierarh se află și postul. “Nu te întrista când ți se poartă de grijă. E o nebunie să nu te bucuri de sănătatea sufletului și să te mâhnești de schimbarea mâncărilor, lăsând să se înțeleagă că-ți face mai multă bucurie plăcerea stomacului decât purtarea de grijă a sufletului. Săturarea mărginește plăcerea numai la pânțe; postul însă urcă folosul la suflet. Bucură-te că ți s-a dat de Doctor un leac ce ucide păcatul... căci postul, vrednic cu adevărat de acest nume, când pătrunde în suflet omoară păcatul ascuns în adânc”⁴².

Postul nu este un simplu regim dietetic, el este “un bun talisman al sufletului”, care apropie de Dumnezeu, îndepărtează

ispitele, îndeamnă spre evlavie, tovarăș al înfrânării, creator al castității”⁴³.

Sufletul primește sfințenia prin sfântul botez, prin care sufletul înflorește din nou odată cu “pecetluirea” primită prin Sfânta Taină a Mirungerii “căci vistieria nepecetluită este cu ușurință furată de hoți, iar oaia fără semn este înstrăinată fără de primejdie”⁴⁴. Spre această sfințenie a sufletului îndeamnă *Sfântul Vasile*: “Nu dorești să vezi cum se naște din nou fără de mamă, omul, cum omul cel vechi și stricat de poftele înșelăciunii ajunge iarăși plin de viață, întinerește și se reîntoarce la adevărata floare a tinereții? Botezul este răscumpărarea pentru cei robiți, iertare greșelilor, moarte păcatului, *renăscerea sufletului*, haină luminoasă, pecete neatacată, căruță către cer, pricinuitoare a împărăției cerurilor, harul înfierii”⁴⁵.

Sufletul renăscut prin botez își păstrează sănătatea prin *virtute*, *căci aceasta este sănătatea sufletului*, iar păcatul boala acestuia. “Și în noi oamenii sunt virtuți firești pe care sufletul nostru le săvârșește nu printr-un învățământ omenesc ci sunt născute prin însăși firea noastră.

De pildă nimeni nu ne învață să urâm boala, dar din fire avem repulsie față de ceea ce ne supără, după cum și sufletul, fără să-l fi învățat cineva, se ferește de rău. Răul este o boală a sufletului, iar virtutea sănătate a sufletului. Bine au definit unii sănătatea! echilibru al energiilor naturale. Nu te-ai depărta de adevăr dacă ai defini la fel și sănătatea sufletească. Pentru că sufletul, în chip firesc, și fără să fie învățat, dorește ceea ce îi este propriu, de aceea toți laudă castitatea, aprobă dreptatea, admiră curajul și râvnesc priceperea. Aceste virtuți sunt mai proprii sufletului, decât trupului sănătatea”⁴⁶.

Sfântul Vasile învață deasemenea despre capacitatea sufletului de a deosebi binele de rău, calitate asemuită cu un cântar. “Fiecare dintre noi are în ascunsul sufletului său un cântar, făcut de Cel ce ne-a creat, cu care putem deosebi natura lucrurilor”⁴⁷. În virtutea acestei puteri ființiale, omul este responsabil de faptele sale neputându-se dezvinovăți la judecată, “că nu a cunoscut binele” “Nu poți spune în ziua judecății; “N-am cunoscut binele”. Ți-l pun înaintea propriile tale cântare, care-ți

dau temeinică deosebire a binelui și răului. Greutatea trupului o cunoaștem din înclinările cântarului, iar pe cele ce trebuie să le alegem în viață le deosebim prin libertatea de voință a sufletului nostru. Pe aceasta a numit-o profetul 'cântar', pentru că poate să se încline deopotrivă și într-o parte și în alta"⁴⁸.

Responsabilitatea aparține omului întreg, nu numai sufletului, ci și trupului. Pentru aceasta în cele ce urmează va fi arătată și *învățătura despre trup a Sfântului Vasile*.

Trupul, prin alcătuirea sa minunată provoacă admirație celui ce-l cercetează și descoperă, ca și în întreaga natură, bunătatea și înțelepciunea celui care l-a creat. El este organul muzical, "psaltierul" cu care sufletul aduce laudă lui Dumnezeu. "Faptele trupului nostru care duc la slăvirea lui Dumnezeu, sunt "psalmi" atunci când trupul în armonie cu rațiunea ne face să nu săvârșim nimic disonant în mișcările noastre. Iar cântare este tot ce ține de contemplația înaltă și de teologie"⁴⁹.

Demnitatea trupului constă, printre altele, în mod special în calitatea trupului de "cort" în care Dumnezeu a binevoit să sălășluiască. "Se numește locaș al lui Dumnezeu trupul dat de El, ca locuință a sufletului omului. După cum oamenii străini arendează pământ străin și lucrează ogorul după voia celui de la care l-au luat, tot așa și nouă ni s-a dat, după Scriptură, grija față de trup, ca să-l lucrăm cum se cuvine și să-l dăm înapoi plin de roadă Celui care ni l-a dat. Dacă trupul este vrednic de Dumnezeu, atunci ajunge cu adevărat locaș al lui Dumnezeu, așa precum Dumnezeu a locuit în sfinți"⁵⁰.

Trupul trebuie, deci, îngrijit și menținut în starea hărăzită lui de Creator. Îmbuibarea sau lipsa hranei îl epuizează, iar odată cu epuizarea, armonia dintre el și suflet este tulburată. Prin urmare, ambele extreme trebuie evitate ca fiind la fel de păgubitoare⁵¹. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, trupul primește suprema cinste "căci a fost sfințit prin unirea cu Dumnezeu. Deci să înțelegi prin "locașul Celui Prea Înalt" arătarea Domnului în trup"⁵².

Prețuirea arătată trupului trebuie fundamentată pe încredințarea că prin el ne putem pierde sau mântui. Nu trebuie supraevaluată grija trupească știind că trupul este muritor, dar nici

desconsiderată. Iată ce spune *Sfântul Vasile* într-un pasaj, ce ulterior a influențat vizibil iconografia Bisericii. "Te fălești cu frumusețea trupului și cu cinstea ce ți-o dau oamenii? Ia aminte de tine însuși, că ești muritor. Privește la cei dinaintea ta care s-au bucurat de aceeași viață strălucită!... Nu se reduce amintirea vieții lor la câteva oase? Uită-te în morminte și deosebește, dacă poți, cine e sluga și cine e stăpînul, cine e săracul și cine e bogatul. Deosebește de-ți stă în putere, pe întemnițat de împărat... pe cel frumos de cel urât"⁵³. La textul menționat mai adăugăm, *nu întâmplător*, încă unul: "Cel care nu vrea să se îngroape în plăcerile lui ca într-o mocirlă trebuie să disprețuiască trupul și să se îngrijească de el atît cît este necesar ca să poată, după cum spune Platon, sluji înțelepciunii"⁵⁴. De aceea și Platon, după cum se spune, prevăzând paguba adusă sufletului de trup a așezat intenționat Academia într-un loc nesănătos al Atice ca să taie prea bunul trai al trupului, așa cum se taie la vița de vie mădulele de prisos"⁵⁵. Pasaje de acest fel au determinat pe unii autori⁵⁶ să se situeze pe o poziție oscilantă cu privire la persistența influenței platonice în gândirea Părinților despre om, și să afirme următoarele: "În antropologie, urmele dualismului persistă mai mult decît în cosmologie. Se știe cît de mult au suferit Părinții atracția platonismului. În aspra asceză a monahilor se amestecă într-o proporție întotdeauna dificil de determinat expresiile, care pot exprima, pe de o parte experiența creștină a "poștei cărnii" care luptă împotriva duhului și care trebuie stăpînită, iar pe de altă parte o neîncredere față de trup în care am fi tentați să vedem un fel de "platonism"⁵⁷. Ba mai mult, "E semnificativ faptul că, pentru a justifica *disprețul* față de trup, *Sfântul Vasile cel Mare* face apel la Pitagora și Platon. Este dificil însă să vedem o influență a filozofiei la niște monahi absolut necultivați. Nu trebuie de aceea să-i facem neapărat pe un Platon sau pe un Plotin responsabil de asceza lor severă"⁵⁸.

Afirmațiile nu trebuie să surprindă, având în vedere confesiunea celor care le asigură paternitatea. În primul rînd e curios faptul că *Sfântul Vasile* poate fi acuzat că ar fi fost "necultivat". Omilia însăși în cuprinsul căreia rostește cuvintele ce ar proba o influență platonice este o dovadă "sui generis" a

vastei sale formații intelectuale. Chiar dacă vorbind de “monahii absolut necultivați”, nu se face referință expresă la *Sfântul Vasile*, se uită cu ușurință în teologia occidentală că el, prin *Asceticele* și *Regulile sale mari și mici* a avut o contribuție decisivă asupra viețuirii monastice, ce “cultivă” omul în sensul valorilor lui eterne. În al doilea rând se știe foarte bine ce confesiune păstrează până astăzi autoflagelarea în înțelegerea greșită că, distrugându-se trupul se distrug și patimile din el. Adevărul este altul. Analiza contextuală, “sine ira”, probează faptul că “în toate celelalte nu trebuie să ne îngrijim mai mult decât e necesar și nici să purtăm grijă de trup mai mult decât e bine pentru suflet... Trebuie dar să slujim trupului numai în cele necesare,, sufletului însă, să-i dăm ce e mai bun spre a-l slobozi, cu ajutorul filosofiei, ca dintr-o închisoare de legătura cu *patimile trupului ca să facem în același timp și trupul stăpân peste patimi*”⁵⁹, cum se exprimă *Sfântul Vasile*. “Disprețul” de care se vorbește nu privește trupul în sine ci patimile din el. De fapt teologul catolic *Th. Spidlik* are obiectivitatea să afirme totuși mai conciliant că “Un lucru este sigur. În acest domeniu, expresiile nu pot fi niciodată înțelese în mod izolat. Valoarea lor trebuie judecată după autori, după împrejurările în care au fost spuse, după scopul pe care vor să-l atingă, după cei cărora le sunt adresate, dacă e vorba de o expunere a credinței creștine sau de un îndemn la renunțare etc. Decisivă pentru dezvoltarea istorică a concepției despre trup a fost reacția ortodocșilor împotriva dualismului eretic. În același timp însă, numeroase probleme ale vieții duhovnicești reflectă bine proiectul gândirii grecești, în ce privește chestiunea raportului dintre suflet și trup, proiect care pleacă în cele din urmă de la concepția unei ființe heteronome, misterioase unite prin înțelepciunea lui Dumnezeu. După cădere, această constituție are caracterul esențialmente dialectic al unei opoziții crescânde sau descrescânde, potrivit gradului spiritualizării omului”⁶⁰.

Dacă *Sfântul Vasile* ar fi “disprețuit” trupul și nu patimile lui, n-ar mai fi putut afirma, “Trupul nu este eu însumi ci primul meu bun”⁶¹. În plus, se va vedea în cele ce urmează destinația trupului prin înviere, în concepția *Sfântului Vasile*, fapt ce demonstrează ortodoxia învățaturii sale despre trup. Și trupul alături de sufletul

nemuritor, deci omul întreg, caută “îndreptățirea în Hristos dobândită de la Dumnezeu pe temeiul credinței, în cunoașterea lui Hristos, în puterea învierii Lui, în participarea la patimile Lui, în asemănarea cu moartea Lui, ca să ajungă la *învierea din morți*”⁶².

Sfântul Vasile atenționează asupra venirii acelei zile “în care se vor deschide cerurile, când Judecătorul ni se va arăta din Ceruri, când vor fi trâmbițele lui Dumnezeu, *învierea morților*, dreapta judecată și răsplata fiecăruia după faptele lui”⁶³, pentru care fiecare creștin trebuie să se pregătească cu osârdie nefiind înșelat “de plăcerea de o clipă”.

Mănuitor iscusit al analogiilor cu exemple din creație, *Sfântul Vasile* enumeră și în privința învierii trupurilor o seamă de vietăți a căror prefacere conduce la primirea adevărului învierii, “aduceți-vă aminte de schimbările acestor vietăți și luați evidentă învățătura despre *înviere* și nu vă mai îndoiiți de schimbarea pe care ne-o vestește tuturora Pavel” (I Cor. XV, 35-50)⁶⁴.

Deși omul s-a înstrăinat de Dumnezeu prin păcat, prin Hristos “am fost chemați iarăși la înrudirea cu El, fiind izbăviți din necinstita robie prin sângele Unuia-Născut; ne stau înainte *nădejile învierii*, desfătările bunătăților îngerești, împărăția cea din ceruri, bunătățile făgăduite care depășesc puterea minții și a cuvântului”⁶⁵.

Prin intermediul trupului “folosindu-ne de el ca de un instrument muzical spre iertarea păcatelor”, cântăm lui Dumnezeu cântare nouă “nu întru vechimea literei ci întru înnoirea duhului” (Ps. VII, 6). Dacă povestești – spune *Sfântul Vasile* – chipul minunat, care depășește toată firea, al Întrupării Domnului, cânti cântare nouă și străină; iar dacă istorisești renașterea și înnoirea întregii lumi, învechită de păcat, dacă vestești *tainele învierii* și așa cânti cântare nouă și ivită de curând”⁶⁶. Prin Învierea lui Hristos este posibilă și învierea noastră. Dacă trupul este vrednic de înviere, cum spusese înainte *Atenagora Atenianul* și *Metodiu de Olimp*, în concepția *Sfântului Vasile* nu e “disprețuit” trupul în sine ci patimile ce sunt favorite prin el.

Sfântul Vasile descrie așadar, demnitatea omului pe care Creatorul l-a învrednicit de toate bunătățile, din care cel mai mare este *nemurirea*, în cuvinte ce amintesc de elogiul similar al lui

Nemesius: "Pentru tine, Dumnezeu între oameni; pentru tine împărțirea Duhului; pentru tine *nimicirea morții*; pentru tine *nădejdea învierii*; pentru tine, poruncile dumnezeiești, care-ți desăvârșesc viața; pentru tine calea către Dumnezeu, prin îndeplinirea poruncilor; pentru tine, pregătită împărăția cerurilor; pentru tine cununile dreptății, gătite ție celui ce pentru virtute nu fugi de ostenele virtuții"⁶⁷. "Ostenele virtuții" se săvârșesc prin conlucrarea dintre suflet și trup, în această interdependență se parcurge "calea către Dumnezeu". Pentru aceasta se cuvine menționată învățătura *Sfântului Vasile* despre raportul dintre suflet și trup.

2. RAPORTUL DINTRE SUFLET ȘI TRUP ÎN ANTROPOLOGIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE.

Spre înțelegerea corectă a raportului dintre suflet și trup, fără disprețuirea trupului ci din contră evidențierea armoniei dintre cele două componente ale ființei umane, a interdependenței lor în viața pământească, marele ierarh îndeamnă: "Ia seamă cum puterile sufletului înrăuresc asupra trupului" și cum simțămintele sufletului atârnă de trup"⁶⁸. În descrierea acestui raport, *Sfântul Vasile* pornește cum era și firesc de la starea paradisiacă a omului. În această stare, armonia dintre suflet și trup era deplină, boala și stricăciunea nu intraseră în viața omului⁶⁹, iar grijile vieții nu-l tulburau, oamenii erau goi, însă goliciunea lor era acoperită de virtute⁷⁰. Fericirea consta în faptul că omul se afla în comuniune cu Dumnezeu⁷¹. Comuniunea cu Dumnezeu era cel mai mare bun, de care se bucura omul. El trăia în sfera luminii și convorbea cu Dumnezeu⁷².

Adam trăia într-o pruncie spirituală care însă nu însemna nedeplinătate intelectuală sau morală, neputința de a alege între bine și rău⁷³. "Dacă ar fi fost prunc în acest sens n-ar fi fost mai târziu, pasibil de pedeapsă. "Pruncia" sa spirituală constă în faptul că, fără vreun merit, primind darurile lui Dumnezeu, se bucura de ele naiv, ca un prunc, necunoscând adevărata lor valoare"⁷⁴. Păstrarea conștiință a valorii lor, trebuia să ducă la maturizarea sa

spirituală. Un rol important în această împlinire trebuia să-l aibă libertatea⁷⁵.

Folosind greșit libertatea⁷⁶, omul pierde comuniunea cu Dumnezeu⁷⁷ și lipsit de har⁷⁸ trece de la starea de viață firească la alta nefirească⁷⁹. Rațiunea se slăbește, liberul arbitru se pervertește iar distincția dintre bine și rău este confuză⁸⁰, "căci din pricina înclinării spre plăcere neglijăm cu totul viețuirea cea dreaptă"⁸¹. Dacă în starea paradisiacă trupul și sufletul coexistau armonios, după cădere, depărtându-se de Dumnezeu acestea uneori devin rivale, căci uneori "gândul trupului e vrăjmaș lui Dumnezeu"(φρόνημα της σαρκός ό έστην έχθρα είς τον Θεόν)⁸².

Pătruns de această realitate ființială, *Sfântul Vasile* în dorința de a-și călăuzi credincioșii spre a fi împodobiți cu "frumusețea cea dintâi", nu pierde nici un prilej de a învăța în lumina lui Hristos, cum se păstrează armonia sufletului și trupului și ce consecințe grave are această pierdere. Căci interdependența dintre suflet și trup se menține și în starea naturii (firii) căzute.

În *Omilia X la Hexaimeron* (prima omilie despre originea omului), comentând calitatea omului de a stăpâni animalele, primită de la Creator, *Sfântul Vasile* descrie prin analogie cu fiarele, patimile pe care omul trebuie să le stăpânească. În acest mod raportul dintre suflet și trup este conform cu voia lui Dumnezeu, care l-a pus pe om "stăpân al făpturii" (al creației) dar el trebuie să fie mai întâi *stăpân al propriei făpturi, dominând pasiunile păcatului ca să-i aparțină de drept puterea de a stăpâni*. "Deci tu ai fost creat ca să stăpânești? Tu ești stăpânul patimilor, animalelor sălbatice, șerpilor, păsărilor; nu face judecăți neîntemeiate, nu fi instabil și ușuratic. Tu ai fost ales stăpânul ființelor care zboară, în exterior, tu însuși rămâi ușuratic și superficial... Fii stăpân gândurilor tale pentru a deveni stăpân tuturor.

Astfel puterea care ne-a fost dată printre ființele vii, ne pregătește să exercităm stăpânire asupra noastră... Să ne vindecăm deci noi înșine în primul rând. Niciodată n-a fost condamnat cineva că nu a prins leul; ci dimpotrivă cel care nu și-a stăpânit mânia este răsul fiecăruia"⁸³.

Restabilirea armoniei interioare se realizează atunci când omul "părăsindu-și răutatea și eliberându-se de povara grijilor acestei vieți și de robia sufletului față de cele lumesti – omul se întoarce la starea cea dintâi de viețuire, când se leapădă de toate acestea, el se întoarce la o viață nerobită patimilor trupului și cu adevărat liberă (înțeleasă) ca legătură intimă cu Dumnezeu și ca îngerească viețuire"⁸⁴.

Fiind un aprig luptător împotriva patimilor și ales râvnitor de desăvârșire, *Sfântul Vasile*⁸⁵ în repetate rânduri evidențiază calitatea sufletului de conducător al trupului, de cârmaci al corăbiei trupesti. "Ține dar, cu putere în mâini cârmelile vieții. Cârmuiește-ți ochii, ca să nu se năpustească asupra ta, prin ochi, valul aprig al poftelor! Cârmuiește-ți auzul, ca să nu primească urechile ceva vătămător! Cârmuiește-ți limba, ca să nu rostească cuvinte neîngăduite. Să nu te răpună furia mâniei, să nu te înecă loviturile fricii nici să te doboare povara întristării! Valuri sunt patimile, dacă te ții desupra lor, vei fi un cârmaci iscusit al vieții tale; dar dacă nu te vei feri, cu pricepere și liniște, de fiecare din aceste valuri, fiind purtat într-o parte și alta, ca o corabie fără lest, de toate ispitele ce vin asupra-ți, te vei pierde în oceanul păcatului"⁸⁶.

Textul amintit probează reciprocitatea dintre suflet și trup, atât în virtute cât și în patimi. Mai mult, constatăm că "din patimile trupului răsar gânduri rele în sufletele noastre... Orice suflet care vrea să aleagă virtutea, este cuprins de amețală și subjugat de gânduri, când se gândește la ce-l așteaptă, dar când privește la cele din lumea aceasta, preferă plăcerea. Într-o parte vede plăcerea trupului, în cealaltă înrobirea trupului; într-o parte beție, în cealaltă post; într-o parte răsese nestăpânite, în cealaltă lacrimi din belșug; într-o parte dansuri, în cealaltă rugăciune,, într-o parte flaute, în cealaltă suspine; Într-o parte desfrânare, în cealaltă fericire. Și pentru că binele poate fi înțeles cu adevărat de rațiune numai prin credință, că binele stă departe de noi și ochiul nu l-a văzut și urechea nu l-a auzit – pe când dulceața păcatului este la îndemână, iar desfătarea tâșnește prin fiecare simț, de aceea fericit este cel care nu se îndreaptă spre pierzanie din

pricina momelilor plăcerii ci, prin răbdare, culege nădejdea mântuirii"⁸⁷.

Marele Capadocian este preocupat în mod deosebit de eradicarea patimilor ce îmbolnăvesc și sufletul și trupul. În *Omilia împotriva celor ce se îmbată*, creionează o impresionantă frescă a patimii beției, de un realism cutremurător și din păcate atât de actual, din care reies nefastele sale consecințe sufletești și trupesti. Pentru aceasta, textul merită redat în întregime: "Omule, prin ce te deosebești de animalele necuvântătoare? Prin rațiune! Nu datorită ei ai devenit stăpân și domn a toată creatura? Cel care prin beție a pierdut dreapta judecată, "a devenit asemenea animalelor celor necuvântătoare" (Ps. XLVIII, 13). Eu aș zice că cei beți sunt mai fără minte, chiar și decât animalele. Pentru că toate patrupedele și fiarele au bine stabilite perioada împreunării, pe când cei ce țin sufletul înlănțuit de beție și-au umplut trupul de o căldură nefirească, sunt împinși tot timpul spre plăceri și împreunări necurate și nerușinate, și nu numai aceasta îi înnebunește, dar și pervertirea simțurilor face pe cel ce se îmbată mai rău decât orice animal. Căci ce animal este așa de neascultător ca omul? Nu ignorează pe cei ce le sunt foarte apropiați și aleargă către cei străini ca spre niște cunoscuți? Nu sar deseori peste umbre, crezând că sunt șanțuri și canale? Urechile lor s-au umplut de sunete și zgomote, ca și când ar fi lângă o mare tulburată. Li se pare că pământul se ridică și că munții aleargă în jurul lor. Când râd din tot sufletul, când plâng și se jelesc amarnic. Uneori sunt obraznici și fără teamă, alteori sunt reținuți și fricoși, somnul lor este greu și înecător iar trezvia este mai rea decât somnul. Viața pentru ei este un vis. N-au haină (pe ei) nici ce să mănânce mâine; în beția lor se cred împărați și generali, construiesc orașe și împart bani. Cu astfel de închipuiri și înșelăciuni umple inimile lor vinul care fierbe înlăuntrul lor. Alții cad victima patimilor contrare acestora. Sunt triști, deznădăjduiți, plâng, sunt foarte bănuitori și fricoși. Același vin în diferite *trupuri* provoacă patimi diferite în suflete. Pe cei cărora le aduce sângele în față îi face veseli și mulțumiți, pe când celor cărora le îngroașă sângele, le strică dispoziția. Dar câte nu sunt necazurile pe care le aduce această patimă. Îl face pe om morocănos, cu ușurință mânios, nemulțumit,

schimbător, îl face să strige, să fie tulburat, să înșele cu ușurință, ... și după ce pierde sufletul murdărindu-l cu tot felul de pete distrug și sănătatea trupului. Nu numai plăcerile distrug trupul, ci și greutatea care se acumulează în trup, îl face fără vlagă, moleșit și lipsit de tonus vital. Ochii lor sunt vineți, fața palidă, respirația respingătoare, vorbirea nelegată și cuvântul nearticulat și neclar. Picioarele lor șovăie ca ale copiilor... Cei nenorociți de plăcere sunt mai de plâns decât cei care petrec iarna pe mare, care nu-și pot reveni din amețeală, pentru că valurile vin unul după altul. Dar și sufletele acestora sunt conduse spre adânc, înecate în vin⁸⁸.

În reciprocitatea dintre suflet și trup, prin paza minții (nepsis), prin libertate și voință, omul trebuie să facă ceea ce animalele fac din instinct, pentru a-și salva integritatea ființei. Atenția este dublă: pe de o parte *vederea trupestă* – care nu poate sesiza întreaga realitate – și *vederea "periscopică" a sufletului* (a minții). "Luarea aminte este dublă: una, prin care privim lumea înconjurătoare cu ochii trupului, alta, prin care contemplăm pe cele nemateriale cu puterea rațională a sufletului. Dacă am spune că porunca "Ia aminte de tine însuți" se referă la funcțiunea vizuală a ochilor, ne vom convinge îndată că e cu neputință. Într-adevăr, cum ar putea omul să se cuprindă cu ochiul, în întregimea sa? Ochiul nu poate să se vadă nici pe sine, nu ajunge să vadă creștetul capului, nu vede spatele și nici cum sunt așezate măruntaiele înăuntru. Și ar fi necucernic să spui, că poruncile lui Dumnezeu sunt cu neputință de îndeplinit. Rămâne deci să raportăm această poruncă la funcțiunea minții: "Ia aminte la tine însuți", adică: analizează-te pe tine însuți în toate privințele! Să ai neadormit *ochiul sufletului* pentru paza ta, pentru că "prin mijlocul lațurilor treci" (Înt. Sirah, IX, 18), în multe locuri sunt înfipite de dușmanul tău curse ascunse; uită-te la toate cele din juru-ți "ca să scapi din cursă ca o căprioară și din laț ca o pasăre" (Prov. VI, 5)⁸⁹.

Din cele expuse s-ar părea că în raportul dintre suflet și trup, toată responsabilitatea pentru cele rele revine doar trupului. Se știe că la orice provocare venită prin simțurile trupesti, sufletul trebuie să consimtă. *Sfântul Vasile* lămurește acest adevăr prin

răspunsul la *Întrebarea 80*: "De unde provine faptul că minții îi lipsesc gândurile bune și grijile ce plac lui Dumnezeu și cum să procedăm ca să nu pățim aceasta"? Iată cum răspunde el: "Fiindcă David zice: "dormitat-a *sufletul* din neglijență" (Ps. CXVIII, 28), este clar că aceasta se datorează dormitării sufletului... Pentru că de sufletul treaz și stăpân pe sine nu se depărtează gândul bun și grija bineplăcută lui Dumnezeu, ci dimpotrivă sufletul observă că este lipsit de acestea. Căci dacă *ochiul trupului* este insuficient să vadă și numai puține din zidirile lui Dumnezeu și nu se satură dacă ar vedea ceva o singură dată, ci, chiar când ar vedea pururea același lucru, nu încetează să-l privească, cu atât mai mult *ochiul sufletului*, dacă ar fi treaz și stăpân pe sine, nu este îndeajuns să privească lucrurile minunate și judecățile lui Dumnezeu? Iar dacă-i lipsește sufletului gândul cel bun, este clar că îi lipsește și luminarea, nu pentru că lipsește cel care luminează, ci pentru că dormitează cel care este dator să lumineze"⁹⁰.

Așadar, omul întreg, prin sufletul și trupul său, prin consimțire reciprocă, săvârșește atât binele cât și răul, în funcție de apropierea sau depărtarea sa de Dumnezeu. Omul nu trebuie să se "alipească" de cele trecătoare ca și cum ar fi veșnice. De aceea *Sfântul Vasile* conchide, subliniind grija ce trebuie acordată fiecărei "părți" din om, dându-i ceea ce i se cuvine: "Ia seama cu toată luarea aminte de tine însuți, ca să știi să împarți fiecăruia ce-i de folos: *trupului* hrană și îmbrăcăminte, *sufletului* dogmele credinței, creștere bună, deprinderea virtuții, îndreptarea patimilor"⁹¹.

Dând fiecărei părți din sine ceea ce i se cuvine, omul nu trebuie să deznădăjduiască ci să gândească la bunătățile pe care le-a primit de la Dumnezeu încă de pe acum, dar și la cele ce-i sunt păstrate, prin făgăduință, pentru mai târziu.

El trebuie să fie conștient de importanța sa în contextul creației și de menirea sa excepțională. "Mai întâi ești om, singurul dintre viețuitoare, făcut cu mâna lui Dumnezeu. Oare dacă judeci drept, nu-i de ajuns aceasta, ca să te bucuri cel mai mult că ai fost făcut de mâinile lui Dumnezeu, Cel ce a Creat totul? Mai mult încă, fiind făcut după chipul Creatorului tău, vei putea, printr-o bună viețuire, să te înalți până la aceeași cinste cu îngerii"⁹².

Urmărind calea virtuții și eradicând patimile în calitatea sa de “chip al lui Dumnezeu”, omul este menit să-și dezvolte sinergic chipul în asemănare.

3. CHIP ȘI ASEMĂNARE.

În *Omilia XI la Hexaimeron* (a II-a despre Crearea omului), *Sfântul Vasile cel Mare* asemenea părinților anteriori, numește pe om “microcosmos”⁹³ (οτι κατὰ ἀλήθειαν μικρὸς διάκοσμος ἄνθρωπος). Căci pe toți câți îi cinsteste cu acest nume, i-a creat frumos potrivit menirii lor.

Însă verticalitatea omului (ἐπλάσεν ο Θεός ὀρθόν)⁹⁴ în sensul demnității sale dobândită prin creație, constă în mod special în aceea că “este creat după chipul Ziditorului, fiind cinstit mai mult decât cerul, mai mult decât soarele, mai mult decât corurile stelelor – că despre cine din cele din ceruri se spune că este chipul Dumnezeului Celui Prea Înalt? Soarele are, oare, în el Chipul Ziditorului? Dar luna, dar celelalte stele? Toate sunt neînsuflețite și materiale. Nu numai corpuri luminoase în care nu este gândire, nu sunt mișcări provocate de voință, nu este libertate de voință, sunt roabe supuse unei necesități constrângătoare, potrivit căreia se mișcă fără schimbare – deci, mai mult decât acestea, omul a fost ridicat la mare cinst”⁹⁵.

În înțelegerea noțiunii de “chip”, *Sfântul Vasile* învață că omul a fost creat după chipul Sfintei Treimi, printr-o “lucrare comună...”, “pentru ca tu să păstrezi unitatea în diversitate, fără să păstrezi unitate în ipostasuri... pentru ca tu să aduci cinstire unică lui Dumnezeu fără să faci împărțire în adorație, care ar duce la politeism. Proprie este ipostaza de Tată, proprie este cea de Fi, proprie cea de Duh Sfânt”⁹⁶. Căci preludiul la creația omului este adevărata teologie.

În definirea “chipului”, *Sfântul Vasile* exclude orice reprezentare antropomorfică a lui Dumnezeu după chipul căruia a fost făcut omul. “Nu include pe Dumnezeu în concepte corporale, nu îl delimitează pe măsura spiritului tău. El este insesizabil în „materia” Sa. Gândește-te la ceva mare. Adaugă și mai mult la ceea ce ai conceput și acestui supliment încă și mai mult. Fii

convins că raționamentul tău nu va atinge niciodată ceea ce este infinit. Nu concepe imaginea (a lui Dumnezeu – n.n.) – Dumnezeu se concepe în putere – pentru simplitatea naturii, fără cantitate pentru măreție. El este peste tot și transcende totul și precis, este intangibil și invizibil, ceea ce scapă pătrunderii spiritului tău, nici o mărime nu-L circumscrie, nici o figură nu-L delimitează, nici o putere nu-L măsoară, nici o epocă nu-L cuprinde, nici o limită nu-L limitează. Nimic nu este pentru Dumnezeu ca pentru noi”⁹⁷. Textul menționat trimite la dificultatea cuprinderii noțiunii de “chip” ca icoană a Arhetipului cel necuprins. Cu toate acestea *Sfântul Vasile* începe descrierea noțiunii de “chip” prin aceea că “omul este după chipul lui Dumnezeu” prin rațiunea sa ... să învățăm lucrurile de la Dumnezeu și să înțelegem în ceea ce ne privește că noi nu posedăm ceea ce este “după chipul” lui Dumnezeu sub formă corporală... Nu prin coruptibil se închipuie incoruptibilul. Coruptibilul nu este chipul incoruptibilului. Trupul crește, descrește, îmbătrânește se alterează”⁹⁸.

Textul este frapant și necesită precizări. Nu suntem de părerea că “aici Vasile se apropie de Origen”⁹⁹ excluzând trupul din chip. Considerăm însă că ideea Sfântului Părinte în contextul acestei omilii, în general, și concepției sale din celelalte opere, în special, a fost alta.

Spiritualitatea și transcendența Arhetipului îl determina să o transfere și asupra chipului din om. Din acest motiv am reprodus “in extenso” modul în care *Sfântul Vasile* concepe pe Dumnezeu. Mai degrabă el subliniază demnitatea și distincția omului față de creație în general și animale în special, “idee forță” ce străbate toate comentariile la *Hexaimeron* – și care constă în primul rând în rațiune. “Omului i s-a dat porunca de a stăpâni, spune el. În ce constă principiul poruncii? În superioritatea rațiunii. Tot ceea ce lipsește puterii trupului este din plin suplinit de puterea rațiunii. De unde vine faptul că omul deplasează greutatea enormă? Prin rațiune sau prin vigoarea trupească”¹⁰⁰. De menționat că aceste cuvinte sunt rostite de autor în același context. Înlăturând orice concepție substanțialistă despre Dumnezeu (Arhetipul), *Sfântul Vasile* procedează la fel și cu “chipul” lui Dumnezeu în om. “Chipul” se manifestă, în primul rând, în structura ierarhică a

omului, a cărui viață spirituală stă în centrul existenței. Această centralitate, acest primat al vieții spirituale, condiționează aspirația specifică spre spiritual, spre absolut... Este aspirația irezistibilă a spiritului nostru către Dumnezeu¹⁰¹. În acest sens, "asemănarea" este un chip realizat și chipul o "asemănare" în mod potențial (virtual). Cum i s-ar atribui *Sfântului Vasile* sintagma conform căreia "Omul este o făptură care a primit porunca să ajungă la Dumnezeu?"¹⁰² Excluzând trupul din calitatea omului de "chip al lui Dumnezeu"? *Nicidecum*. Chipul nu este pus în noi ca o parte componentă a ființei noastre, ci *totalitatea* ființei noastre omenești este creată, plăsmuită "după chip".

Sfântul Vasile nu limitează chipul numai la rațiune, la spiritualitate, ci învață că el aparține omului întreg. Dar omului curățit de patimi. Trupul trebuie să fie ca ochiul curat și sănătos, capabil să primească în el lumina. În reciprocitatea lor, sufletul și trupul prin viețuirea virtuoaasă cu ajutorul harului *Sfântului Duh*, prin spiritualizarea progresivă vor lumina chipul lui Dumnezeu în om, întunecat prin căderea în păcat. Întreaga doctrină antropologică a *Sfântului Vasile* are un profund caracter *pneumatologic*, pentru că în *Duhul* și prin *Fiul*, omul credincios are acces la Tatăl. În starea de cădere, puterile sufletului nu mai folosesc lucrările simțurilor, ci sunt folosite de acestea. Sufletul, mișcat împotriva firii către materie, îmbracă prin intermediul trupului chip pământesc. Ori nu este acesta adevăratul chip al omului. Altfel spus "comuniunea cu harul *Sfântului Duh*, nu ucide părțile pasionale ale trupului, ci le transfigurează, le sfințește, le îndumnezeiește"¹⁰³. În acest sens, coruptibilul nu este chipul incoruptibilului. Considerăm că în această înțelegere a "limitat" Marele Capadocian chipul" la rațiune, la suflet, pentru că și prin curățirea trupului nu doar a sufletului (a rațiunii), omul întreg revine la "frumusețea trupească". Că aceasta este înțelesul textului menționat, ca "frapant", ne-o spune chiar *Sfântul Vasile*, în lucrarea *Despre Duhul Sfânt*. "Unirea intimă a *Duhului* cu sufletul... constă din abținerea de la păcate, care ulterior adăugate sufletului, datorită iubirii de trup, l-au înstrăinat de intimitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, când se va curăți cineva de rușinea pe care a contractat-o din răutate și va reveni la frumusețea firească

și va reflecta prin curățire, ca într-o oglindă împărătească vechiul chip, numai atunci va putea să se apropie de Paraclet. Acesta însă strălucind, precum strălucește soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia în el însuși chipul Celui nevăzut. În fericita contemplare a chipului (restaurat – n. n.) vei vedea frumusețea Arhetipului. Prin *Duhul* inimile se înalță, cei neputincioși sunt conduși de mână, cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc. Luminând pe cei care s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești datorită comuniunii cu El"¹⁰⁴.

Sfântul Vasile face deosebire esențială între ființa lui Adam, înainte de păcat și cea după cădere. Nu doar sufletul a fost creat bun și trupul rău. Răul provine din voința liberă, ce se manifestă ca atare după căderea omului. Dumnezeu nu este autorul relelor. "Odată ce suntem făptura bunului Dumnezeu, odată ce suntem păziți de El Care rânduieste pentru noi și pe cele mici și pe cele mari, urmează că nu putem suferi ceva fără voia lui Dumnezeu și că niciuna din suferințele noastre, nu este spre vătămarea noastră sau spre ceva asemănător"¹⁰⁵.

"Rațiunea", de care vorbește *Sfântul Vasile* trebuie să fie prin urmare "stăpâna pasiunilor". În felul acesta trupul nu este exclus, ci e trecut cum spune el "în al doilea rând, pe primul plan sunt prerogativele sufletului. În primul rând ne-a fost dăruită puterea stăpânirii. Omule, tu ești o ființă vie, făcută pentru a conduce. De ce să te aservești pasiunilor? De ce să-ți cobori demnitatea și să devii sclavul păcatului?"¹⁰⁶ Aceste cuvinte sunt edificatoare pentru înțelegerea că nu trupul în sine, ci patimile sunt cele condamnate. Patimile trebuie transformate în virtuți. Partea pasională a omului trebuie transformată (mutată) de la cele rele la cele bune.

Data fiind transcendența Arhetipului, chipul are un conținut foarte bogat, acesta ne permite să-l cunoaștem în diferite facultăți ale sufletului, fără să-l epuizăm total. După *Sfântul Vasile*, cunoașterea adevărată a "trupului" este experimentală, o cunoaștere-comuniune. Aspirația spre comuniune este înăscută. "Chiar din fire, noi dorim cu ardoare frumosul... totul aspiră la Dumnezeu"¹⁰⁷. În calitatea sa de "chip", omul este stăpân al celor

văzute, are conștiința de sine și a locului său în univers și de a fi în comuniune cu Creatorul său¹⁰⁸.

Sfântul Vasile raportează uneori chipul la liberul arbitru, prin care omul “a aruncat chipul Celui Ceresc și a luat chipul celui pământesc”¹⁰⁹.

Se poate observa din concepția *Sfântului Vasile* despre “chip”, că deși nu-l limitează la o anume facultate spirituală, pentru el – și aceasta va caracteriza și gândirea altor Sfinți Părinți – există o constantă absolută conform căreia chipul nu este o amprentă exterioară, primită de om de la început și pe care firea omenească o păstrează ca pe un bun al său, *independent de relațiile sale cu Dumnezeu*. Chipul implică o participare la *firea dumnezeiască*. Pentru *Sfântul Vasile* chipul lui Dumnezeu constă în mod esențial în faptul că omul este rațional (λογικός) și prin aceasta, cum s-a văzut, diferit de celelalte ființe.

Dar această trăsătură presupune o participare la Logosul divin.

Demnitatea proprie firii omenești, așa cum a fost ea concepută și realizată în Adam, constă în putința de a depăși și de a primi harul iluminării prin care sufletul “se curăță de pete”. Harul *Sfântului Duh* implică noțiunea de participare, el nu este un dar creat, ci o comuniune cu viața divină. Firea (natura) umană și harul nu se opun, ci se presupun reciproc.

Se poate observa că *Sfântul Vasile* insistă pe învățătura că firea încetează să fie cu adevărat “firească” dacă își abandonează propriul destin, acela de a fi în comuniune cu Dumnezeu. *Această concepție despre chip și despre destinul originar al omului determină interpretarea patristică dominantă a libertății*. Libertatea face parte din chipul lui Dumnezeu în om și *presupune o participare la viața divină*.

Sfântul Vasile scrie foarte limpede că sufletul lui Adam era “liber de orice constrângere, că a primit de la Creator o viață liberă (αὐθαίρετον ζῶν), pentru că el a fost creat după chipul lui Dumnezeu”¹¹⁰. Omul nu este cu adevărat om rațional și liber decât în măsura în care se află în comuniune cu Dumnezeu. El trebuie să trăiască în fiecare clipă teocentric. Alteori raportează chipul la puterea creatoare a omului: “Fiind făcut după Chipul

Creatorului... n-ai inventat tu, omule, artele și meseriile? N-ai întemeiat tu orașele? N-ai născocit tu toate câte-s de trebuință și câte-s spre desfătare? Nu-ți sunt mărele accesibile datorită rațiunii tale? Nu slujesc vieții tale pământul și marea?... Nu umbli în trăsuri aurite! Dar picioarele tale sunt cea mai potrivită trăsură! Pentru ce, dar, ferești pe cei cu punga plină, dar au trebuință de picioarele altora, ca să se miște? Nu locuiești sub acoperiș de aur! Ai, însă, cerul care strălucește cu frumusețile de nedescris ale stelelor! Și toate acestea sunt numai bunătățile cele omenești date ție de Dumnezeu... Mai mult încă, fiind făcut după *chipul Creatorului* tău, vei putea printr-o bună viețuire să te înalți până la aceeași cinste cu îngerii”¹¹¹.

“Poziția omului în lume este unică, el se situează exact între spiritualitatea îngerilor și materialitatea firii; în alcătuirea sa el le cuprinde pe amândouă... Ceea ce diferențează omul de îngeri este faptul că el este “după chipul” Întrupării; “duhul” lui pur se întrupează și pătrunde în toată firea prin energiile sale “de viață făcătoare”. Un înger este “lumină secundară”, reflectare pură, mesager și slujitor al valorilor duhovnicești. Omului, chip al Creatorului, îi este dat să facă să răsară aceste valori din materia lumii, să creeze sfințenia și să-i fie fântână. Omul nu reflectă, ci devine lumină, devine valoare spirituală și de aceea îl slujesc îngerii... Situându-se deasupra păcatului, destinul originar strivește cu toată greutatea lui destinul istoric al omului și îl definește în cuvintele *Sfântului Vasile cel Mare*, “Omul este o făptură care a primit poruncă să devină Dumnezeu”¹¹².

De remarcat că în învățătura antropologică a *Sfântului Vasile*, și femeia este creată “după chipul lui Dumnezeu” și ca atare este egală fizic și spiritual cu bărbatul.

Creatorul “nu exclude oare pe femei de la această fericire? Doamne ferește! Una este virtutea, atât pentru bărbat cât și pentru femeie, pentru că așa precum crearea amândurora s-a bucurat de aceeași cinstire, tot așa să fie și răsplata pentru amândoi de aceeași cinstire”¹¹³. Diferențierea fizică și psihologică, ce corespunde destinului ei matrimonial¹¹⁴, n-o împiedică a urmări virtutea și desăvârșirea. Mai mult, *Sfântul Vasile* adaugă: “Natura bărbatului este vreodată capabilă să rivalizeze cu cea a femeii,

care își petrece viața în privațiuni? este capabil bărbatul să imite rezistența femeilor în posturi?, ardoarea lor în rugăciune, abundența lacrimilor lor, strădania în fapte bune?”¹¹⁵.

Bărbat sau femeie, omul în general trebuie să aibă aceeași năzuință statornică spre desăvârșire.

Obiectul râvnei filocalice la *Sfântul Vasile* era dobândirea mântuirii, despărțirea de cele ce sunt dăunătoare vieții duhovnicești, căci cel care voiește să urmeze cu adevărat învățătura creștină, trebuie să se deprindă cu totul din cătușele patimilor, să caute a avea totdeauna inima curată și cugetul îndreptat numai către Dumnezeu¹¹⁶.

Lepădarea de sine este începutul asemănării cu Hristos¹¹⁷. “Renunțarea este, deci, o dezlegare de cătușele acestei vieți materiale și temporale, o eliberare de obligațiile omenești, care ne face mai apti să pornim pe drumul care duce la Dumnezeu; ea este punctul de punere în mișcare fără piedici pentru dobândirea și folosirea de lucruri mai prețioase “decât aurul și multe pietre scumpe”, este spus într-un cuvânt, *o mutare a inimii omenești la petrecerea cerească*, încât se poate spune, “că sălașul nostru este în ceruri” (Ps. XVIII, 1); dar ce este mai important, *ea este începutul asemănării noastre cu Hristos...* Dacă nu vom dobândi această asemănare, va fi cu neputință să ajungem la modul de viață pe care îl cere Evanghelia lui Hristos”¹¹⁸.

Năzuința spre desăvârșire și lepădarea de sine ca început al asemănării cu Hristos trebuie să aibă la bază dragostea. “Bine au definit unii “bunul”, spunând că este “bun” ceea ce-i dorit de toată lumea. Nu oricine poate ajunge la desăvârșirea dragostei, nici nu poate cunoaște “pe cel cu adevărat iubit”, ci numai cel ce s-a dezbrăcat de omul cel vechi, cel stricat de poftele înșelăciunii și s-a îmbrăcat în omul cel nou, cel reînnoit întru cunoștință după chipul Ziditorului”¹¹⁹. *Reînnoirea în cunoștință după chipul Ziditorului* ca început al asemănării este redescoperirea dragostei sădită în firea noastră, prin calitatea de chip. *Sfântul Vasile* deschide astfel o teologie a iubirii. “Iubirea este trecerea cea mai sigură între lumea creaturală și lumea divină. Omul trăiește iubirea ce i-a fost dată, și prin această iubire, realitate neîncetat unită cu Dumnezeu, viața omului se reflectă în iubirea Treimii

Însăși. Iubirea este o realitate ce-i aparține dintotdeauna lui Dumnezeu. Oriunde există iubire, chiar și omenească, iubirea constituie în orice caz și întotdeauna o cale sigură pentru a ajunge la Dumnezeu. Ubi caritas ibi Deus: unde e iubire, acolo este Dumnezeu. Nu există om să nu aibă în sine chipul lui Dumnezeu, adică iubirea lui Dumnezeu. Doar că păcatul originar l-a făcut incapabil de a deveni tot mai asemănător cu Dumnezeu. Într-adevăr, păcatul l-a rupt pe om de conștiința iubirii și l-a transformat într-o realitate profanată. Doar în acest sens, omul e închis în natura sa pervertită, surdă la iubire și deci la Dumnezeu. Cu toate acestea, prin iubire, Dumnezeu rămâne în această persoană, doar că omul se poate lipsi de aceasta. Și tocmai la acest nivel îi este dată omului posibilitatea mântuirii, adică de a fi o făptură nouă în Hristos”¹²⁰.

În acest sens explică *Sfântul Vasile* în *Omilia a II-a – Despre Crearea omului* cuvintele din Facere II, 7,, “Creșteți...”, spunând,, “Prin urmare, porunca,, “Creșteți...” – prin care avem a înțelege creșterea și dezvoltarea armonioasă a trupului sau desăvârșirea propriei lor firi – Dumnezeu a dat-o celor lipsiți de rațiune, cât despre noi, a spus,, “Creșteți!... cu referire la *omul dinăuntru* – cel care tinde și se înalță spre Dumnezeu. La fel a făcut referire Pavel, care – uitând cele ce au rămas în urmă-i – tindea spre cele dinaintea sa (Filip III, 13). Creșterea celor spirituale, dobândirea evlaviei și năzuința spre tot mai mult înseamnă, de fapt, să ne înălțăm neîncetat și să dorim cele care cu adevărat sunt, să lăsăm mereu în urmă ceea ce am dobândit la un moment dat și cât stă în puterea noastră, să căutăm a dobândi ceea ce lipsește evlaviei noastre... Mergând în acest fel cel drept, ajunge pe treapta cea mai înaltă a binelui! Așadar, “Creșteți” – *cu creșterea cea după Dumnezeu*, desăvârșire a omului dinăuntru”¹²¹.

Și în concepția *Sfântului Vasile* parcurgerea drumului de la chip la asemănare este epectasică, deși doctrina consacrată în acest sens aparține fratelui său, *Sfântul Grigorie*. Poate că aici, în concepția *Sfântului Vasile* își are originile¹²². În *Omilia I, Despre Crearea omului* (a X-a la Hexameron), *Sfântul Vasile*, învățând despre “chip și asemănare” explică aparenta neconcordanță dintre

sfatul lui Dumnezeu, "Să facem om după chipul și asemănarea Noastră" (Fac. I, 26-27). "Și a făcut Dumnezeu pe om după Chipul Său"..., text în care nu se mai amintește despre asemănare.

"N-ai observat, zice *Sfântul Vasile*, această formulare incompletă? Deliberarea cuprindea două elemente: după chipul și după asemănarea. Facerea (lucrarea) nu conține decât unul. Dumnezeu a deliberat într-un fel și apoi și-a schimbat părerea? N-a intervenit pe parcursul creației vreo căință? N-a existat cumva neputința Creatorului care hotărăște un lucru și realizează altul? ... Să spui că este vorbă deșartă în Scriptură, este o blasfemie de temut. Căci Scriptura nu vorbește în deșert. Este deci necesar ca omul să fie după chipul și după asemănarea... Nu, Scriptura nu spune asta. Creatorul nu este neputincios și deliberarea n-a fost făcută în deșert. Care este însă rațiunea tăcerii? *Înseamnă că noi posedăm pe unul prin creație și dobândim pe altul prin voință*. În prima ne este dat să fim făcuți după chipul lui Dumnezeu. Prin voință se formează în noi asemănarea lui Dumnezeu. Ceea ce ține de voință, firea noastră o posedă în putere (virtual – n. n.), dar prin acțiune (lucrare) ne-o procurăm. Dacă creându-ne Domnul nu ar fi luat dinainte prevederea să spună "*să creăm*" și "*după asemănarea*", dacă nu ne-ar fi binecuvântat cu capacitatea de a deveni "*după asemănarea*", *nu prin puterea noastră proprie am fi putut dobândi asemănarea cu Dumnezeu*. Dar iată că El ne-a creat cu *puterea de a fi capabili să ne asemănăm cu Dumnezeu*. Dându-ne puterea de a ne asemana cu Dumnezeu, ne-a permis să fim împreună lucrători ai asemănării cu Dumnezeu (ἀφῆκεν ἡμᾶς ἐργατὰς εἶναι τῆς πρὸς Θεὸν ὁμοιώσεως), ca să ne revină răsplata efortului nostru și ca să nu fim ca acele portrete ieșite din mâna unui pictor, obiecte inerte, ca roada asemănării noastre să nu se întoarcă doar spre lauda altuia. Căci într-adevăr, când tu vezi portretul conform cu cel reprezentat (în portret), nu lauzi pe cel reprezentat ci admiri pictorul. Astfel deci, ca și eu să fiu obiectul admirației și nu numai altul, El, mi-a lăsat îndatorirea ca să devin după asemănarea lui Dumnezeu. Într-adevăr prin chip eu posed raționalitatea ființei și devin după asemănare prin Hristos"¹²³.

Trebuie precizat, că în concepția *Sfântului Vasile*, "asemănarea" cu Dumnezeu nu este doar rezultatul voinței și eforturilor omenești, ci, îndeosebi al harului divin. Harul sfinților al Duhului Sfânt este primit de om, prin insuflare chiar din momentul creației sale¹²⁴.

Sfântul Vasile afirmă că atunci când se vorbește de viețuire conform firii (κατὰ φύσιν), trebuie să se înțeleagă viețuire conform firii străbătută de har¹²⁵.

Datoria omului este să conlucreze cu harul, să-l facă lucrător¹²⁶. "Această teandrie este deja conținută în germene în *imago Dei*. În funcție de gradul său de actualizare răsare și înfloreste ipostasul din prosopon, trece ființa firească la ființa hristică, urmând marea inițiere din Sfintele Taine, în care structura umană este total remodelată, ca o statuie după Arhetipul său, Hristos. În Hristos, Dumnezeu se unește cu firea umană și comuniunea este maximă și unică căci locul comuniunii este Cuvântul și cel ce enipostiază firea omenească este Ipostasul dumnezeiesc"¹²⁷.

Această sinergie a fost posibilă, în primul rând prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu¹²⁸. *Sfântul Vasile* învață că actul Întrupării are în mod special două urmări: în *primul rând*, eliberarea omului de robia păcatului și a morții, în *al doilea* restabilirea în starea dintâi a firii umane bolnave prin căderea în păcat. "Cel care are, însă, nevoie să fie izbăvit așteaptă ca cineva din afară să depună prețul de răscumpărare. Așadar cel în primejdie de moarte, știind că unul este Cel Ce mântuiește, unul este Cel Ce izbăvește, zice: "În tine am nădăjduit, mântuiește-mă de slăbiciune și izbăvește-mă de robie"¹²⁹.

Actul mântuirii nu se petrece doar pe cruce, ci se extinde în toată viața pământească a lui Hristos, atât timp "cât trebuia să ducă la îndeplinire în trupul Său economia mântuirii"¹³⁰.

Astfel omenirea dezbracă chipul omului de lut și îmbracă chipul omului ceresc. Acum firea omenească este ridicată din abisul pierzării la dreapta dumnezeirii¹³¹. Acum omul este reasezat în starea primordială și tot acum i se redă posibilitatea împlinirii menirii sale pentru a parcurge drumul de la chip la

asemănare. *Prima condiție* necesară pentru însușirea subiectivă a roadelor Întrupării este credința¹³².

A doua condiție este botezul. "Ce este credința în Hristos?" întreabă *Sfântul Vasile*: "este asemănarea cu Dumnezeu pe cât este posibil cu natura omului; dacă tu ai primit harul de a fi creștin, străduiește-te să devii asemănător cu Dumnezeu, îmbracă-te în Hristos. Dar cum te vei îmbrăca, dacă tu nu porți "pecetea" (mirungerii – n. n.) ? Cum te vei îmbrăca dacă nu ești botezat? Dacă nu porți veșmântul nescricăciunii?"¹³³ Prin botez, omul participă la moartea și învierea lui Hristos, firea sa se reînnoiește și devine capabilă să primească harul Sfântului Duh¹³⁴.

Creștinul devine astfel mădular al trupului tainic al lui Hristos.

Iată ce spune *Sfântul Vasile* în *Epistola 292 (Către Paladiu – mare demnitar imperial)*: "Am auzit că ai fost ridicat la o mare cinste, că ai îmbrăcat haina nemuritoare care, acoperind omenitatea, a nimic în trup moartea, iar ceea ce a fost muritor a fost înghițit în îmbrăcămintea nemuririi. Așadar prin harul Său, Domnul te-a făcut casnic al său, te-a îndepărtat de orice păcat, ți-a deschis împărăția cerurilor și calea care duce la fericirea de acolo, te rugăm ca pe un bărbat care întrece atât de mult pe alții în înțelepciune, să primești acest dar cu toată înțelegerea și să te faci paznic credincios al acestei comori, dându-ți toată râvna, ca să asiguri paza acestei arvuni... Să fie dar, sfinte toate mădulele, pentru ca să se învrednicească să se acopere cu îmbrăcămintea cea sfântă și luminoasă"¹³⁵.

A treia condiție pentru însușirea subiectivă a roadelor Întrupării, este conformarea vieții învățăturilor lui Hristos. Această conformare are două aspecte: *unul negativ*, care constă în evitarea a tot ceea ce împiedică comuniunea omului cu Dumnezeu¹³⁶, și *altul pozitiv*, care constă în stăruința continuă de a împlini voia lui Dumnezeu, exprimată prin poruncile Sale¹³⁷. Poruncile lui Dumnezeu sunt multe și diferite, dar ele au drept corolar dragostea față de Dumnezeu și față de semenii. "Ai devenit, spune *Sfântul Vasile*, după asemănarea lui Dumnezeu prin bunătate, răbdare, înțelegere, iubind pe alții și iubindu-ți

frații, urând răul și stăpânind patimile păcatului, ca ție să-ți aparțină puterea de a stăpâni"¹³⁸.

Fără iubire, credința este moartă. Lipsa iubirii este tot atât de păgubitoare, ca și lipsa luminii pentru ochi. "De aceea iubirea de Dumnezeu se cere de la noi ca o datorie indispensabilă, iar lipsa ei este pentru suflet cel mai insuportabil dintre toate relele. Căci înstrăinarea și îndepărtarea de Dumnezeu este mai insuportabilă decât pedepsele ce se așteaptă în gheenă și pentru cel care o încearcă, mai grea este decât pentru ochi lipsirea de lumină"¹³⁹.

Străbătând drumul de la chip la asemănare, omul din *trupesc* devine *duhovnicesc*, căci "stricând omul cel din afară ne înnoim din zi în zi. Cel care tinde spre cele dinainte ajunge mereu, mereu mai nou"¹⁴⁰. Astfel omul, transformat din "slavă în slavă" ajunge la îndumnezeire prin Duhul Sfânt, care "strălucind precum soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia în el însuși Chipul Celui nevăzut... Căci Duhul Sfânt se află în întregime în fiecare și în întregime, se află peste tot prezent. Se împarte fără să sufere ceva și se comunică în întregime, asemenea razei solare"¹⁴¹. Desigur îndumnezeirea nu înseamnă depășirea caracteristicilor firii create, ci participarea la Dumnezeu¹⁴². Desăvârșirea "ca poruncă prin care omul trebuie să devină Dumnezeu" după afirmația *Sfântului Vasile*, îi oferă omului posibilitatea să participe nu la natura, ci la viața Sfintei Treimi. Astfel, omul devine dumnezeu prin har, nu după fire; dobândește astfel sfințenie, nescricăciune și slavă.

Așadar, omul având posibilitatea dezvoltării chipului, prin teandrie, în asemănare, *Sfântul Vasile* învață că acesta poate să ajungă într-adevăr "acolo unde nu mai este schimbare, *nici a trupului, nici a sufletului* – pentru că nu este nici schimbare de gândire și nici împrejurarea nu mai clintește statornicia și neturburarea gândurilor – acolo este țara celor vii, cu adevărat... în care nu-i noapte, nu-i vis, amăgirea morții; în care nu-i mâncare, nu-i băutură, proptelele slăbiciunii noastre; nu-i boală, nu-i suferință, nu-s spitale, nu-s tribunale, nu-s neguțătorii, nu-s meserii, nu-s bani, nu-i conducerea celor răi, nu-i pricină de războaie, rădăcina vrăjmașiei, ci e țara celor vii, nu a celor ce mor

din pricina păcatelor și a celor ce trăiesc viața adevărată, viața în Hristos”¹⁴³.

4. ȚITUDINEA AUTORILOR CONTEMPORANI ȘI POSTERIORI ACESTUIA CU PRIVIRE LA ANTROPOLOGIA SA.

Învățătura despre om a *Sfântului Vasile* sintetizează coordonatele antropologiei ortodoxe de până la el. Centrarea existenței umane în Hristos ca Logos Creator și Răscumpărător, constituie de fapt mersul de la “chip” spre asemănarea cu Dumnezeu în Hristos, dar nu omul singur, ci împreună cu cosmosul pe care a primit porunca “să-l stăpânească”. Astfel este pusă în valoare nu numai dimensiunea orizontală a evoluției, sensul ontologic al omului neaflându-se în biologie, ci în dimensiunea ei verticală, care îl înfățișează pe Hristos ca centru al istoriei și Universului, căci istoria nu vorbește doar de om, ci și de cosmos. *Omiliile la Hexaimeron* probează interdependența dintre cosmologia și antropologia *Sfântului Vasile*, ca de altfel a întregii gândiri patristice despre om. Din acest motiv referințele autorilor contemporani și următori asupra concepției sale cosmologice include și concepția sa antropologică în general.

De fapt o abordare cât mai realistă a învățaturii de credință despre om nu poate fi lipsită de tangențele și conexiunile cu ansamblul ei general, cuprins în majoritatea operelor ce o definesc.

Antropologia Sfântului Vasile nu poate fi limitată doar la *Omiliile X și XI la Hexaimeron* (I și II despre crearea omului), dar acestea nici nu pot fi omise. În expunerea noastră am urmărit “kerigma” antropologică vasiliană, într-o gamă cât mai diversă de lucrări. Aceasta pentru că cele două *Omilii* din perspectiva cărora ar fi tentat cineva să definească concepția despre om a *Sfântului Vasile*, au fost considerate când neautentice, când invers. Înainte de a găsi explicații cu privire la “tăcerea” contemporanilor asupra antropologiei vasilienne în general, și a acestor omilii în special, a receptării lor în timp, se cuvine să se precizeze că numeroase studii își propun stabilirea paternității acestora.

Încercările de acest gen aduc un plus de înțelegere asupra specificului învățaturii despre om a *Sfântului Vasile* și dezvăluie și acustica acesteia pe parcursul timpului.

Prin urmare, problema stabilirii autenticității celor două omilii ne călăuzește spre atingerea scopului propus.

Doi cercetători ai operei *Sfântului Vasile* se întreabă în legătură cu omiliile în discuție: “Cum se explică lipsa neașteptată a unor mențiuni, dacă opera este într-adevăr a lui *Vasile*, la unii autori contemporani și posteriori începând chiar cu *Grigore de Nyssa*. Cum explicăm că acesta din urmă nu a spus nimic despre ele, în timp ce în cele două opere ale sale, *La Hexaimeron*¹⁴⁴ și *Despre crearea omului*¹⁴⁵, se reiau într-o nouă prezentare, respectiv *Hexaimeronul* lui *Vasile* și cele două *Omilii*¹⁴⁶ ?

Cu excepția celor două *Omilii* de care nu se face mențiune, “autorii contemporani au admirat și citat mult *Hexaimeronul Sfântului Vasile*”¹⁴⁷. Primul care a avut cunoștință de operele în discuție a fost, cum era firesc, fratele său *Grigorie*¹⁴⁸. *Ambrozie al Mediolanului*, care scrie și el un *Hexaimeron* între 386-390, se inspiră din opera *Sfântului Vasile*¹⁴⁹. În anul 393, *Ieronim* amintește de *Omiliile la Facere*¹⁵⁰. Traducerea latină a lui *Eustatiu* amintește de asemenea de *Hexaimeron* și implicit de antropologia vasiliană¹⁵¹. O explicație a așa-zisei “tăceri” constă în aceea că *Sfântul Vasile* își propune să trateze problema omului în mod special, în postul Paștelui din anul 378, deci spre sfârșitul vieții sale, la mai puțin de un an până să moară¹⁵². Așa că, era firesc, pe de o parte, fratele său îi continue opera pe care o cunoștea, cum am văzut, dar pe de altă parte antropologia sa este estompată de lucrarea sa monumentală *Despre crearea omului* a acestuia. Această situație a creat confuzii în privința paternității *Omiliilor I și II (Despre crearea omului)* și a umbrat cumva antropologia vasiliană. Numeroși patologi s-au aplecat asupra acestei probleme. Amintim doar pe câțiva și nu întâmplător; *O. Bardenhewer*¹⁵³, *F. Diekamp*¹⁵⁴, *E. Stéphanou*¹⁵⁵, *D. Amand de Mendieta*¹⁵⁶, *R. Leys*¹⁵⁷, *J. Daniélou*¹⁵⁸, *S. Giet*¹⁵⁹ și *H. Merki*¹⁶⁰. Toți aceștia ca și alții au fost preocupați în mod special de autenticitatea celor două omilii. Am precizat deja că antropologia *Sfântului Vasile* categoric nu se rezumă la acestea. În schimb este

extrem de important să precizăm, că în funcție de paternitatea acestora, atât pentru cei imediat următori *Sfântului Vasile*, cât și pentru editorii și cercetătorii de mai târziu ai antropologiei sale, lămurirea acestei chestiuni este capitală. De ce este așa de important dacă *Omiliile X și XI la Hexaïmeron* (I și II *Despre crearea omului*), îi aparțin sau nu? În problema care ne interesează, cercetările pe tema menționată aduc un plus de lumină și în privința *specificului antropologiei Sfântului Vasile* și consecințelor ei, în comparație cu cea a fratelui său.

Mai mult, se poate înțelege de ce atât contemporanii și posteritatea vorbesc mai puțin de antropologia sa și mai mult de cosmologia sa.

Efectiv nu am putea să conturăm o imagine cât mai completă asupra învățăturii despre om a *Sfântului Vasile*, dacă nu am avea în vedere paternitatea celor două omilii. Aceasta pentru că în cuprinsul lor se găsesc câteva noțiuni antropologice care nu se află în alte opere¹⁶¹. Că *Sfântul Grigorie de Nyssa* a cunoscut *Omiliile* fratelui său, e un lucru clar.

În primul rând *Omiliile X și XI la Hexaïmeron* conțin câteva teme familiare *Sfântului Vasile*, care sunt reluate în *Despre originea omului a Sfântului Grigorie*. Este vorba de învățătura despre Sfântul Duh, consemnată în lucrarea cu același nume datând în jurul anului 375, *Scrisoarea 260 către Optimus*, dataată 377, *Omilia la Deuteronom XV, 9 – Ia aminte la tine însuși* și cea la *Psalmul CXIV*. Cea de-a *X-a Omilie* (I DCO) consacră un paragraf (special) înțelegerii corecte a expresiei “*Să facem om*” (Fac. I, 26). Continuarea prin versetul “*Și l-a făcut*” (Fac. I, 27), arată foarte bine că e vorba de Sfânta Treime, una în lucrarea ei creatoare și întreită în Persoane. Nu doar termenul “ipostas” este folosit, dar s-a făcut aluzie (în *Omilia X*) și la închinarea liturgică¹⁶², închinare pe care o găsim în *Despre Sfântul Duh*. Tatăl, Fiul și Duhul se află în aceeași închinare, chiar de la începutul creației¹⁶³. Mai departe *Sfântul Vasile* spune că mărindu-l pe Dumnezeu ca pe Dumnezeu mărturisim proprietatea ipostasurilor (Θεὸν γὰρ ἐκ Θεοῦ προσκυνοῦντες καὶ τὸ ἰδιόζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν)¹⁶⁴. Și atunci când se referă la mărturisirea (închinarea) Samaritencei despre adorarea

în duh, folosește din nou aceeași termeni pentru Sfânta Treime, termeni pe care *Sfântul Vasile* îi consacră.

Pe lângă divergențele literare, între *Sfinții Vasile și Grigorie* în privința autenticității celor două omilii, *Elogiul Sfântului Grigorie de Nazianz* aduce și el câteva informații. În acesta nu numai că se face aluzie la *Hexaïmeron*, fără îndoială destul de proaspăt în memoria contemporanilor dar un paragraf din această locuțiune encomiastică se pare că se referă la *Omiliile* în cauză și la primele nouă *Omilii la Hexaïmeron*¹⁶⁵. *Sfântul Grigorie de Nazianz* descrie distanța pe care o păstra *Sfântul Vasile* față de științele profane, spunând: “Din astronomie, din geometrie, din analogia numerelor, lua atât cât trebuie, pentru a nu răni competențele, considerând restul ca inutil”¹⁶⁶. Ori această respingere explicită a “analogiei numerelor” (a speculațiilor numerelor) deși este amintită sumar, nu se găsește decât în *Omilia XI*, considerată ca și a *X-a* ca neautentice. Dacă legăm această informație de folosirea probabilă a acestei *Omilii* (XI) de către *Sfântul Grigorie de Nazianz* în *Cuvântul de la Cinzecime* din 381, se pare că se poate considera că cei doi prieteni intimi ai *Sfântului Vasile* (cei doi Grigorie) au avut acces la *Omiliile*, a căror paternitate a fost contestată. Fiecare dintre ei a încercat să le descopere valoarea. *Sfântul Grigorie de Nyssa* omite în lucrarea sa *Despre Crearea Omului* tot pasajul despre ziua a 7-a (hebdomada), pe care-l reia prietenul din Nazianz. Se pare că *Sfântul Grigorie de Nyssa*, datorită contextului istoric și doctrinar în care erezia lui Eunomiu trebuia imperios combătută, mai degrabă prelucrează *Omiliile* decât să le editeze în forma lor originală. El a considerat probabil că “cea mai bună modalitate de a fi credincios memoriei fratelui său, era aceea de a relua încercarea sa”¹⁶⁷. S-a putut observa prin urmare că autorii contemporani *Sfântului Vasile* au cunoscut mai puțin *Omiliile* sale antropologice. Din acest motiv, în decursul timpului antropologia sa s-a reflectat mai mult în tradiția Bisericii decât în izvoare scrise. Acest fapt a condus la o efervescență de opinii în rândul criticilor moderni, dar și a editorilor care i-au precedat pe aceștia.

Astfel primii editori: *Erasmus* în 1532¹⁶⁸, atribuie *Omiliile Sfântului Vasile*, dar *Fronton de Duc* în 1615 le așează printre

operele Sfântului Grigorie de Nyssa. *Combefis* în 1679¹⁶⁹ este de aceeași părere cu *Erasmus. Migne*, la rândul său, le-a imprimat de două ori, odată atribuindu-le Sfântului Vasile¹⁷⁰, altă dată Sfântului Grigorie¹⁷¹. *Garnier* publică în anul 1721 textul lui *Combefis*, dar le așează printre "spuria"¹⁷².

Nehotărârea este la fel de mare și la critici. La începutul acestui secol, *Bardenhewer*¹⁷³ reînnoiește argumentele lui *Garnier*, independent de orice considerație a manuscriselor și respinge în totalitate și una și cealaltă atribuire. Argumentul său se bazează, în mod special, pe prefața lucrării *Despre Crearea Omului a Sfântului Grigorie*, în care acesta explică de ce reia opera fratelui său.

Această prefață însă nu pare să facă aluzie la *Omiliile* în cauză. *A. Smets* se întreabă: "O asemenea tăcere ar fi posibilă dacă *Grigorie* nu le-ar fi ignorat? Este posibil să le fi ținut în avantajul fratelui său, ca parte integrantă a *Hexameronului*?"¹⁷⁴ De altfel, Sfântul Grigorie nu putea fi autorul lor, estimează *Bardenhewer*, adoptând părerea lui *Diekamp*¹⁷⁵, diferența care se observă între cele două opere care au ca subiect învățătura despre om creat după "chipul și asemănarea" lui Dumnezeu (Fac. I, 26) exclude identitatea autorului.

De la *Bardenhewer*, problema s-a complicat. Pe de o parte noi cercetări sau studii, ca acelea ale lui *Stéphanou*¹⁷⁶, ale lui *S. Giet*¹⁷⁷ și *D. Amand de Mendieta*¹⁷⁸ au scos în relief complexitatea mult mai mare decât s-ar fi bănuie până acum a tradiției manuscrise. De altfel teologii *E. von Ivanka*¹⁷⁹, *R. Leys*¹⁸⁰, *P. Daniélou*¹⁸¹ și *P. Merki*, au examinat și au apreciat diferit argumentul lui *Diekamp*, după care Sfântul Grigorie nu poate să fi profestat doctrina despre "chip", cum este expusă în *Omiliile*.

Având de hotărât între *Sfinții Vasile și Grigorie* sau un anonim, criticii nu s-au putut pune de acord. *A. Smets* spune că făcând apel la tradiția scrisă "de-a lungul meandrelor tradițiilor diverse datorate modificărilor doctrinare, autenticitatea vasiliană poate fi regăsită"¹⁸². El menționează pe *Procopiu de Gaza*, care a cunoscut și citat din respectivele omilii și cel mai important, patriarhul *Nichifor* în secolul al IX-lea, referindu-se la prefața lucrării *De hominis opificio*, concluzionează cu zece secole

înaintea lui *Bardenhewer*, printr-o argumentare analogă, lipsa de autenticitate vasiliană a *Omiliilor*¹⁸³. Această luare de poziție defavorabilă în privința Sfântului Vasile, pare să fi jucat un rol serios în atribuirile atât de controversate care apar în manuscrisele posterioare. *A. Smets*, continuă spunând că "o analiză mai strânsă (documentată) a mediului capadocian de la 370 la 381, a permis să sesizăm mai bine și să ne explicăm conținutul și eficacitatea prefaței la *De hominis opificio* și să înțelegem rațiunile, care l-au putut determina pe *Grigorie* să se exprime asupra operei fratelui său într-un mod cel puțin în aparență neclar decât ne-am fi așteptat de la el. În fine, comparația cu opera lui *Vasile* din punct de vedere literar și stilistic... nu a putut decât să confirme concluziile la care ne conduseseră cercetările făcute în celelalte domenii. Fără a ascunde aspectul unei dovezi apodictice, argumentarea noastră nu mai permite azi excluderea din moștenirea Sfântului Vasile a celor două Omilii, care par a fi compuse ca o adăugire tardivă la *Hexameronul* său"¹⁸⁴. Ideea unui "falsificator anonim din anturajul lui *Vasile* care s-ar fi hotărât să îndeplinească promisiunea maestrului, urmând scrupulos programul trasat la sfârșitul *Omiliei a IX-a*... ridică mai multe dificultăți decât rezolvă"¹⁸⁵.

Spre a întări convingerea în autenticitatea *Omiliilor*, *A. Smets* mai aduce un argument care ne apropie și mai mult de obiectivul nostru. El spune: "În *Omiliile* noastre, "chipul" este dobândit odată pentru totdeauna, prin creația care ne stabilește în ființă. Chipul rezidă în puterea pe care o are rațiunea de a comanda animalelor ca și pasiunilor interioare, în timp ce "asemănarea" nu se dobândește decât prin jocul voinței libere. Numai în mod potențial (δυνάμει).

Dumnezeu ne-a făcut capabili să i ne asemănăm și ne-a permis să fim artizanii acestei "asemănări". Puterea rațiunii o posed prin faptul că sunt "după chipul lui Dumnezeu. În ceea ce privește asemănarea, eu o dobândesc devenind creștin"¹⁸⁶.

H. Urs von Balthasar remarcă în 1942¹⁸⁷ că rațiunea principală care permite să te îndoiești de autenticitatea gregoriană a omiliilor rămâne intactă, căci Sfântul Grigorie de Nyssa nu a profestat niciodată această distincție fundamentală între chip și

asemănare. Observația lui H. v. Balthasar, rezumă părerile lui Bardenhewer, Holl, Schoemann și Merki¹⁸⁸.

E. von Ivanka, partizan al autenticității gregoriene, promitea să demonstreze că distincția între chip și asemănare din omilii, trebuie să fie luată în sensul unui ideal posedat inițial și al unei realizări progresive¹⁸⁹.

R. Leys a încercat să zdruncine teoria "peretului etanș", care ar exista între chip și asemănare în prima Omilie (a X-a) la Hexaïmeron¹⁹⁰.

P. Daniélou, stabilind o cronologie a operelor Sfântului Grigorie de Nyssa, afirmă că autentică fiind această Omilie, nu modifică perspectiva generală a Sfântului Grigorie, în care noțiunea generală de "chip" desemnează "asemănarea" divină în plenitudinea ei, adică comportând nu numai similitudinea firească (naturală) a sufletului cu Dumnezeu, ci toată viața supranaturală¹⁹¹. A. Smets, în dorința justificată pentru el de a înmulți argumentele ce conduc la paternitatea vasiliană a omiliilor, adaugă "noi nu credem cu P. Merki că putem armoniza concepțiile teologice ale primei omilii asupra originii omului, cu cele ale lui Grigorie din *De hominis opificio*. Psihologia utilizată în această lucrare (a lui Grigorie – n.n.) face să pătrundă "dynamis" atât în chip, cât și în asemănare, în timp ce Omiliile noastre despart distinct, chipul static de asemănarea dinamică"¹⁹².

Până în acest punct, recunoaștem ca remarcabilă strădania lui A. Smets de a demonstra autenticitatea omiliilor. Am observat că în mod paradoxal autenticitatea acestora, pusă la îndoială, a provocat confuzie atât la unii contemporani ai Sfântului Vasile, cât și după el. Recunoaștem că toată această efervescență în privința Omiliilor, a adus și o anume explicație în privința "tăcerii" despre antropologia vasiliană. În acest mod se explică și de ce la noi, Omiliile nu au fost traduse și nici nu au fost luate în seamă, când s-a vorbit de antropologia Sfântului Vasile¹⁹³.

Dar cu "excluderea din moștenirea Sfântului Vasile a celor două Omilii", cum se exprimă A. Smets, noi nu suntem de acord și din alte considerente decât el. Mai mult și mai important ceea ce nu crede el în privința armonizării concepțiilor teologice din Omiliile Sfântului Vasile despre crearea omului, cu cele ale

Sfântului Grigorie din prefața la *De hominis opificio*, credem noi, bazându-ne pe o privire contextuală a antropologiei Sfântului Vasile. Înțelegem cum am afirmat deja, că prin toate argumentele posibile trebuia redată Sfântului Vasile paternitatea Omiliilor în cauză, dar cu argumentul lui A. Smets ce insistă în atingerea scopului său pe existența unui "perete etanș" care ar exista în concepția Sfântului Vasile între chip și asemănare, nici cum nu putem fi de acord. Aceasta pentru că s-ar umbri întreaga antropologie vasiliană în esența ei și chiar l-am lipsi pe Sfântul Vasile de întreaga moștenire lăsată de el antropologiei patristice. Ne vedem astfel nevoiți, să reamintim anumite puncte esențiale din antropologia vasiliană, pe care le-am evidențiat deja pe parcursul expunerii anterioare.

În primul rând în concepția lui A. Smets se uită insistența Sfântului Vasile pe lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, asupra omului și creației care în lucrarea monumentală cu același nume este mai mult decât concludentă. Sfântul Vasile învață că "prin harul primit încă de la creație"¹⁹⁴, omul are "posibilitatea desăvârșirii"¹⁹⁵. Dezvoltarea chipului în asemănare implică într-adevăr un dinamism, căci "virtutea este ontologică"¹⁹⁶ și "înălțarea la Creator se face prin virtute"¹⁹⁷ și prin "ostenelile virtuții". Explicând cuvintele din Facere, "creșteți", Sfântul Vasile învață "să ne înălțăm neîncetat și să dorim ceea ce suntem cu adevărat ... "creșteți" cu creșterea cea după Dumnezeu"¹⁹⁸.

Sfântul Vasile fundamentează conceptul de "sinergie" între harul Sfântului Duh venit prin Hristos de la Tatăl și voință, efortul omului de a conlucra cu el. "Dându-ni-se puterea de a ne asemăna cu Dumnezeu, ne-a permis să fim împreună lucrători ai asemănării cu Dumnezeu" spune Sfântul Vasile¹⁹⁹. Și aceasta prin Hristos, în Duhul Sfânt²⁰⁰, Sfântul Duh "strălucind precum soarele înaintea omului curat"²⁰¹, îl va conduce pe om, cu concursul acestuia la asemănarea cu Dumnezeu. Nu poate fi vorba de un "perete etanș" între chip și asemănare la Sfântul Vasile, care are o concepție atât de luminoasă despre Sfântul Duh. Din contră el propune ca scop al vieții creștine și după el toată antropologia patristică, transfigurarea omului întreg, conștient și subconștient, suflet și trup, în Biserică prin lumina necreată a Duhului Sfânt în

Hristos. Lupta sa nu se reduce împotriva trupului ca atare, fiindcă este opera lui Dumnezeu, ci împotriva patimilor.

Prin puterea Duhului lui Hristos, care pătrunde în om ca purificator, fiecare creștin este chemat să convertească patimile, ca mișcări iraționale, ce duc la dezintegrarea omului, în virtuți raționale, care conduc la transfigurarea omului și comuniunea lui cu Dumnezeu.

De aceea "lepădarea de sine (de patimi – n.n.) este începutul asemănării cu Dumnezeu"²⁰². "Să fie curate, spune *Sfântul Vasile*, să fie sfinte toate măduarele, ca să se învrednicească să se acopere cu îmbrăcămintea cea sfântă și luminoasă"²⁰³ a Sfântului Duh. *Sfântul Vasile* nu limitează "chipul" doar la rațiune, ci la tot ce poate fi dumnezeiesc în omul curățit de patimi.

Prin aparenta delimitare între chip și asemănarea aprobată de teologii occidentali, imaginea de ansamblu a antropologiei sale, demonstrează din contră că chipul este o asemănare în potență și asemănarea un chip realizat sinergic prin har și voință în omul purificat de patimi. Chipul implică "participarea" la Arhetip și în acest mod se poate realiza în asemănare.

Cum s-ar putea înțelege altfel că "omul a primit porunca să devină Dumnezeu"²⁰⁴. Această "participare" se realizează prin reciprocitatea iubirii. Sfântul Duh "se împarte fără să sufere ceva și se comunică în întregime asemenea razei solare"²⁰⁵. Căci iubirea e ca "lumina pentru ochi".

Așadar, conceptul de "*dynamis*" pe care criticii îl exclud din antropologia vasiliană, la o cercetare mai completă, se descoperă cu claritate. Este adevărat că *Sfântul Grigorie de Nyssa*, aduce un plus de clarificare asupra interdependenței între chip și asemănare, pe care au evidențiat-o criticii occidentali, ca lipsind la *Sfântul Vasile*. Teologia occidentală însă sub influența concepției despre har ca "grație creată", abia în ultimul timp realizează consecințele ce decurg din aceasta. "*Dinamismul*" de care se vorbește numai prin înțelegerea harului ca energie necreată își probează eficiența cu alte consecințe capitale pentru transfigurarea omului și a creației. Deși despre *Sfântul Grigorie de Nyssa* vom trata într-un capitol special, este locul să menționăm doar că nici chiar el nu a fost înțeles cu adevărat în

problema discutată. Iată ce spune un cercetător avizat al antropologiei sale: "Chipul și asemănarea nu sunt cu toate acestea de loc sinonime la episcopul Nyssei, ci *noțiuni corelative* ale aceleiași realități: *Omul*; neînlocuindu-se una pe alta, dar nici existând una fără de alta, în starea de normalitate a ființei umane. Diversitatea de înțelegere a cercetărilor moderne a fost posibilă, credem noi, pe de o parte din cauza așa-zisei sinonimii a sensurilor noțiunilor de care ne-am ocupat mai sus, pe de altă parte din cauza unei perspective prea statice privind natura umană (dată de teologia occidentală de după Scolastică) din a cărei perspectivă, analizăm opera marelui capadocian"²⁰⁶.

Despre celălalt mare Capadocian, fratele său, putem spune și noi la fel. *Sfântul Vasile* a vrut mai degrabă să precizeze *corelativitatea* dintre chip și asemănare, întreaga operă dovedind aceasta. Aparentul "*zid etans*" dintre ele se explică doar prin latura istorico-exegetică a aparentei neconcordanțe dintre Facere I, 26,, "Să facem" și Facere I, 27, "și a făcut". Trebuie apreciat mai degrabă faptul că *Sfântul Vasile* este primul care dă o asemenea explicație și o lasă moștenire cugetării patristice și credinței Bisericii.

Iată cum se întreabă, dar și cum răspunde teologul ortodox J. Meyendorf cu referire la această problemă "Trebuie oare să facem o distincție fundamentală între noțiunea de chip (εἰκὼν) și cea de asemănare (ομοιωσις), așa cum o făceau Irineu și Origen, sau trebuie să le considerăm ca fiind sinonime, așa cum o făceau Atanasie și Chiril al Alexandriei"²⁰⁷? Înainte de a relua răspunsul acestuia în virtutea precizărilor de până acum, la care se vor adăuga și altele pe parcursul studiului nostru, aceste noțiuni nu pot fi *nici distincte, nici sinonime, ci peste toate corelative*.

Chiar J. Meyendorf încearcă să concluzioneze astfel, spunând: "Există totuși o constantă absolută în tradiția patristică greacă, care afirmă că chipul nu este o amprentă exterioară, primită de om de la început și pe care firea omenească o păstrează ca pe un bun al său, independent de relațiile sale cu Dumnezeu. Chipul implică o participare la firea dumnezeiască"²⁰⁸.

Totul conduce prin urmare și în antropologia *Sfântul Vasile*, spre *existența teonomă a ființei umane*. Pe bună dreptate, poate fi

inclusă și antropologia sa în perimetrul constatării următoare: "Ontologia ființelor structurale "după chip", faptul că suntem creați potrivit neamului dumnezeiesc, ne arată că avem un scop de îndeplinit: să devenim cu adevărat sfinți, desăvârșiți, dumnezei după har, participând la condițiile vieții divine: nemuritori și cinstiți, "curați". *Chipul*, fundament obiectiv prin însăși structura sa dinamică cere *asemănarea* subiectivă, personală. Germenele – "a fi fost creat după chip" – duce la această deschidere,, "a exista după chip"²⁰⁹. Astfel a fost înțeleasă antropologia vasiliană de viața Bisericii și în această lumină i-a fructificat contribuția sa deosebită.

Așadar, toată viața și opera *Sfântului Vasile* este pătrunsă de o teologie antropologică și invers. Căci el "îngrijea de trupurile celor care aveau nevoie de ajutor, dar totodată și de sufletul lor, dându-le o dată cu hrana și cinstea cuvenită, ajutându-i cu alte cuvinte din două părți... La aceasta se mai adaugă și hrana cuvântului, o binefacere și o dărnicie desăvârșită, de obârșie cerească, căci cuvântul este hrana îngerilor, cu care se nutresc și se adapă sufletele însetate de Dumnezeu și care nu umblă numai după hrana cea nestatornică și trecătoare, ci după cea care rămâne în veac. Astfel de hrană distribuia el și încă din belșug, deși era cel mai sărac și cel mai lipsit din câți cunoaștem noi, dar nu ca să se potolească foamea de pâine, ci foamea cuvântului, cu hrană care cu adevărat este dătătoare de viață și hrănitoare, contribuind la creșterea duhovnicească a celui bine nutrit cu dânsa"²¹⁰.

Pentru toate acestea, *la elogiul Sfântului Grigorie de Nazianz*, al Bisericii de până la noi, trebuie să se aduge elogiul nostru și al Bisericii de după noi, până în plinătatea Împărăției lui Dumnezeu.

Așadar, antropologia *Sfântului Vasile* este cuprinsă în majoritatea operelor sale și nu numai în *omiliile la Hexaimeron*. În schimb, ambiguitatea în privința autenticității *omiliilor X și XI la Hexaimeron* (I și II despre crearea omului) au estompat cumva mențiunile scrise despre aceasta, atât pentru contemporanii săi, cât și pentru posteritate. Din această cauză, cele două omilii nu au fost traduse la noi și nici luate în seamă, când s-a vorbit de antropologia sa. Cercetări recente au asigurat paternitatea

vasiliană a acestora. Din efervescența opiniilor asupra autenticității celor două omilii, s-a putut concluziona și că nu poate fi vorba de un "zid etanș" între "chip" și "asemănare", în concepția *Sfântului Vasile* ci de corelativitatea lor. În teologia occidentală, datorită concepției despre har ca "grație creată", nu s-a putut înțelege sinergia dintre lucrarea omului și a harului *Sfântului Duh* în parcurgerea "dinamică" a drumului, de la "chip" la "asemănare", pe care *Sfântul Vasile* îl fundamentează astfel, lăsându-l moșternire cugetării patristice ulterioare și credinței Bisericii. "Chipul" este fundament obiectiv prin însăși structura sa dinamică, el cere "asemănarea" subiectivă, personală. A fi fost creat "după chip" în concepția *Sfântului Vasile* duce la această deschidere: "a exista după chip".

Având un sens plener în Dumnezeu, antropologia sa deschide noi perspective cunoașterii omului în gândirea altor Părinți ai Bisericii contemporani și a celor de după el.

La această remarcabilă contribuție își va adăuga strădaniile și *Sfântul Grigorie de Nyssa*.

NOTE

¹ Diac. asist. Ion Caraza, *Revelația divină în Hexaimeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în "O.", XXXI (1979), nr. 1, p. 131-132.

² *Omilia IX la Hexaimeron* (presc. O. H.), cap. VI, trad. Pr. D. Fecioru, în P. S. B., 17, E. I. B., București 1986, p. 178, P. G. XXIX, 204 BC.

³ Tomás Špidlik, *op. cit.*, p. 116.

⁴ Pr. Prof. C. Cornilescu, *Antropologia Sfântului Vasile cel Mare*, în "G. B.", XXXVII (1978), nr. 1-2, p. 81.1

⁵ O. H., IX, P. G., XXIX, 208 AB.

⁶ O. H., X (Despre Crearea Omului, presc. D. C. O., I), trad. Alexis Smets et Michel van Esbroek, în S. C. 160, Pris 1970, p.

167-168. Din această traducere, vom cita în viitor din textul D. C. O., I și II, indicând și pagina. În anumite situații, pentru concordanță, vom menționa și vol. și col. din P. G.

⁷ La creație participă Sfânta Treime: Tatăl care voiește, Fiul care crează și Sfântul Duh care desăvârșește. Cf. O. H., II, 6,, III, 4,, VI, 2,, IX, 6,, în P. G., XXIX, 44 AB,, 64 A,, 120 CD,, 204 C.

⁸ O. H., I, 7, P. G., XXIX, 17 C, în P. S. B., 17, 1986, p. 78.

⁹ *Timaios*, 90 ab, ed. A. Rivaud, Paris 1949, p. 225.

¹⁰ O. H., IX, 2, P. G. XXIX, 192 AB, în P. S. B. 17, 1986, p. 172.

¹¹ *Omiliile și Cuvântări* (presc. O. C.) III, 8 ("Îa aminte de tine însuți"), în P. S. B., 17, 1986, p. 374-375.

¹² O. C., VI, 1, în P. S. B., 17, p. 132.

¹³ *Ibidem*, XX, 3, p. 545-546.

¹⁴ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 45.

¹⁵ Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris 1944, p. 31.

¹⁶ P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, trad. C. Andronikof, Lausanne 1975, p. 146.

¹⁷ O. C., VIII, 6, p. 428.

¹⁸ D. C. O, I, trad. cit., p. 173.

¹⁹ *Omiliile la Psalmi* (presc. O. P.) IX, 5, trad. cit. în P. S. B., 17, 1986, p. 290-291.

²⁰ D. C. O., II, trad. A. Smets, p. 230-231.

²¹ O. C., XXI, 5, P. S. B., 17, p. 557.

²² O. P., VII, 6, P. G., XXIX, 337 D – 34 PA, în P. S. B., 17, p. 254.

²³ *Regula 176*, P. G., XXXI, 1200 A, în P. S. B., 18, trad. Prof. Iorgu D. Ivan, E. I. B., București 1989, p. 392.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Împotriva lui Eunomiu*, 2, 19, P. G., XXIX, 613 C.

²⁶ O. C., III, 6, P. g., XXXI, 212 B, în P. S. B., 17, p. 372.

²⁷ *Ibidem*, 1, în P. S. B., 17, p. 366.

²⁸ *Ibidem*, 7, p. 373-374.

²⁹ O. C., IX, 6, p. 442.

³⁰ *Ibidem*, 7, p. 443.

³¹ *Ibidem*.

³² O. C., VI, 10, p. 144-145.

³³ *Ibidem*, III, 3, p. 368. Definiții pe larg și la Psalmii XXXII, 6 și 8,, XIV, 3,, VII, 8, în P. G., XXIX, 337 D și 344 BC,, 256 BCD,, 248 BC.

³⁴ Tihton, prinț troian, de o mare frumusețe. Zeița Aurora îndrăgostită de el l-a luat de soț și a cerut lui Zeus să-l facă nemuritor, dar a uitat să-i ceară și tinerețe veșnică, așa că au venit peste el toate relele îmbătrânirii. Cum nu putea muri, la rugămintea lui a fost transformat în greier. Cf. P. S. B., 17, 1986,, n. 81. P. 582.

³⁵ Arganthonius, regele tartesienilor, un popor din Spania, a trăit 120 de ani după Pliniu și 300 de ani după Silius Italicus. Cf. P. S. B., 17, 1986, p. 582, n. 82.

³⁶ După Facere, V, 27: Matusalem a trăit 969 de ani.

³⁷ O. C., XXII (Către tineri), 8, p. 582.

³⁸ *Ibidem*, XXII, II, p. 569.

³⁹ *Ibidem*, p. 568.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 570.

⁴¹ O. P., XI (Ps. XLVIII), 3, p. 313.

⁴² O. C., I (Despre post), 1, p. 347.

⁴³ *Ibidem*, 5, 6, p. 350-351.

⁴⁴ O. C., XIII (Despre botez), IV, p. 493.

⁴⁵ *Ibidem*, V, p. 493.

⁴⁶ O. H. IX, 4, p. 174.

⁴⁷ O. P., XIII, 4 (la Ps. LXI), p. 336.

⁴⁸ *Ibidem*. A se vedea și Pr. Mag. Mihai Georgescu, *Idei morale și sociale în Comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare*, în "S. T.", X (1958), nr. 7-8, p. 465-466.

⁴⁹ O. P., VI, 1 (Ps. XXIX), p. 236, P. G., XXIX, 305 B.

⁵⁰ *Ibidem*, I, 1 (la Ps. XIV), p. 207,, P. G., XXIX, 252 C.

⁵¹ *Cuvânt ascetic*, 3, P. G., XXXI, 876 C – 877 A.

⁵² O. P., X, 4, p. 304,, XII, 4, p. 329.

⁵³ O. C., III, 5, p. 371.

⁵⁴ *Republica*, cartea VI, p. 498 B, cf. P. S. B., 17, p. 579, nota 62.

⁵⁵ O. C., XXII (Către tineri), 7, p. 579, P. G., XXXI, 584 B.

⁵⁶ A se vedea,, Th. Špidlik, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁷ *Ibidem*.

- ⁵⁸ L. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949, p. 191-199.
- ⁵⁹ O. C., XXII, 7, p. 577-578.
- ⁶⁰ Th. Špidlik, *op. cit.*, p. 146.
- ⁶¹ O. C., XXII, 3, P. G., XXXI, 197 sq.
- ⁶² *Ibidem*, XX, 3, p. 546.
- ⁶³ O. C., XIV, 1, p. 500.
- ⁶⁴ O. H., VIII, 8, p. 168.
- ⁶⁵ O. C., IV, 2, p. 378.
- ⁶⁶ O. P., VII (Ps. XXXII) 2, p. 248-249.
- ⁶⁷ O. C., III, 6, p. 372-373.
- ⁶⁸ *Ibidem*, III, 7, p. 374; P. G., XXXI, 216 B.
- ⁶⁹ Descrieri pe larg la întrebarea 55, 1, P. G., XXXI, 1044 C.
- ⁷⁰ *Că Dumnezeu nu e autorul răului*, 9, P. G., XXXI, 349 ABC.
- ⁷¹ *Ibidem*, 6, P. G., XXXI, 344 B.
- ⁷² *Cuvânt în cinstea Sfântului Mamas*, P. G., XXXI, 596 D – 597 A.
- ⁷³ Precum au susținut Teofil al Antiohiei și Irineu. A se vedea, P. Hristu, *Învățătura despre om a lui Teofil al Antiohiei* (în grecește), în rev. "Grigorie Palama", 40 (1957), p. 108-109 și 112.
- ⁷⁴ Pr. Prof. C. Cornițescu, *op. cit.*, p. 84.
- ⁷⁵ *Că Dumnezeu...*, 7, P. G., XXXI, 345 B.
- ⁷⁶ *Ibidem*, 6, P. G., XXXI, 344 B.
- ⁷⁷ *Ibidem*, 8, P. G., XXXI, 912 B., 348 A.
- ⁷⁸ *Despre Sfântul Duh*, 16, 39, P. G., XXXII, 140 D.
- ⁷⁹ *Că Dumnezeu...*, 6, P. G., XXXI, 344 BC.
- ⁸⁰ O. P., I, 1, p. 183, P. G., XXIX, 212 B.
- ⁸¹ *Ibidem*.
- ⁸² O. P., V, 8, p. 235, P. G. XXIX, 305 A.
- ⁸³ O. H., X (D. C. O., I), trad. A. Smets, p. 219-221.
- ⁸⁴ *Ibidem*, XI (D. C. O., II), trad. cit., p. 243-245.
- ⁸⁵ A se vedea, Nestor Vornicescu, *Aspecte ale desăvârșirii în viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, în "O.", XXX (1978), nr. 4, p. 604-638.

- ⁸⁶ O. C., XII, 17, p. 487. A se vedea și: Pr. Prof. I. G. Coman, *Elogiul minții conducătoare în Omilia XII-a a Sfântului Vasile cel Mare*, în "M. O.", XXII (1970), nr. 7-8, p. 730-743.
- ⁸⁷ O. P., I, 5, p. 190.
- ⁸⁸ *Omilia împotriva celor ce se îmbată*, trad. Pr. Prof. C. Cornițescu în "G. B.", XXXVII (1978), nr. 1-2, p. 52-53.
- ⁸⁹ O. C., III, 2, p. 367.
- ⁹⁰ *Răspuns la întrebarea 80*, trad. cit. în P. S. B., 18, 1989, p. 351-352.
- ⁹¹ O. C., III, 3, p. 368.
- ⁹² *Ibidem*, III, 6, p. 372.
- ⁹³ O. H., XI (II D. C. O.), trad. A. Smets, p. 266-267.
- ⁹⁴ *Ibidem*, p. 268-269.
- ⁹⁵ O. P., XI (Ps. XLVIII), 8, p. 319.
- ⁹⁶ O. H., X (I D. C. O.), *ed. cit.*, p. 174-175.
- ⁹⁷ *Ibidem*, p. 177-179.
- ⁹⁸ *Ibidem*, p. 178-179.
- ⁹⁹ A. Smets, *op. cit.*, p. 179, n. 2.
- ¹⁰⁰ O. H., X, (I, D. C. O.) 6, p. 180-181.
- ¹⁰¹ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, *ed. cit.*, p. 90.
- ¹⁰² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântul funebru rostit în cinstea Sfântului Vasile*, 43, 48, P. G., XXXVI, 560 A.
- ¹⁰³ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, ed. Anastasia, București 1994, p. 156.
- ¹⁰⁴ *Despre Duhul Sfânt*, trad. Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu și Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, în P. S. B., 12, București 1988, p. 39.
- ¹⁰⁵ O. C., III, 3, p. 436.
- ¹⁰⁶ O. H., X, 8 (I, D. C. O.), p. 184.
- ¹⁰⁷ P. G., XXXI, col. 909 BC., 912 A.
- ¹⁰⁸ O. C., IX, 6, P. G., XXXI, 344 B, în P. S. B., 17, p. 442.
- ¹⁰⁹ O. P., XI, 8 (Ps. XLVIII), p. 320.
- ¹¹⁰ *Lămurire la Geneză*, I, P. G., LXIX, col. 24 C.
- ¹¹¹ O. C., III, 6, p. 372.
- ¹¹² P. Evdokimov, *Femeia...*, *ed. cit.*, p. 66-67.
- ¹¹³ O. P., I, 3, p. 186.

- ¹¹⁴ *Cuvânt în cinstea Sfintei Julieta*, 1 și 2, P. G., XXXI, 237 B și 241 C.
- ¹¹⁵ *O. H.*, X, 8 (I, D. C. O.), p. 214-215, cf. și *Preformulare ascetică*, 3 P. G., XXXI, 624 D – 625 A.
- ¹¹⁶ Nestor Vornicescu, *art. cit.*, p. 605.
- ¹¹⁷ *Regulile Mari* (R. M.), 8, P. G., XXXI, 940 C.
- ¹¹⁸ *Ibidem*, în P. S. B., 18, p. 237-238.
- ¹¹⁹ *O. P.*, IX (La Ps. XLIV), p. 285.
- ¹²⁰ M. I. Rupnik, *op. cit.*, p. 96.
- ¹²¹ *D. C. O.*, II, 5, ed. Smets, p. 236-237.
- ¹²² Mai multe texte ale Sfântului Vasile probează această "Via ascensivă", cf. *R. M.*, 21, P. G., XXXI, 1097 B., *Com. Ps.*, XXXIII, 1, p. G. XXIX, 353 BC., *Despre Duhul Sfânt*, XXVI, 61, P. G., XXXII, 180 C., *Despre post*, 1, 9, P. G., XXXI, 180 C.
- ¹²³ *D. C. O.*, I, 16, *ed. cit.*, p. 208-209.
- ¹²⁴ La Ps. XLVIII, 8, P. G., XXIX, 449 B, compară și *Despre Duhul Sfânt*, 16, 39, P. G., XXXII, 140 D.
- ¹²⁵ *O. C.*, IX, 6, P. G., XXXI, 344 B, în P. S. B., 17, p. 442.
- ¹²⁶ *O. P.*, VII, 4, P. G., XXIX, 33 C, în P. S. B., 17, p. 252.
- ¹²⁷ P. Evdokimov, *Femeia...*, p. 51.
- ¹²⁸ *La Nașterea lui Hristos*, 2, P. G., XXXI, 1461 AB.
- ¹²⁹ *O. P.*, II, 2 (Ps. VII), P. G., XXIX, 232 B, în P. S. B., 17, p. 195.
- ¹³⁰ *Epistola 203*, 1, P. G., XXXII, 737 A, P. S. B., 12, 1988, p. 412.
- ¹³¹ *Despre credință*, 4, P. G., XXXI, 685 B.
- ¹³² *Ibidem*, 1, P. G., XXXI, 677 D – 680 A. Vezi și K. Moser, *Die Lehre des Heiligen Basilus über den Glauben*, Roma 1950.
- ¹³³ *O. H.*, X, 18 (I, D. C. O.), Ed. Smets, p. 210-212.
- ¹³⁴ *Despre credință*, 15, 35, P. G., XXXII, 129 A – 132 A.
- ¹³⁵ *Epistola 292*, P. G., XXXII, 1033 BC în P. S. B., 13, p. 577.
- ¹³⁶ *R. M.*, VIII, 3, P. G., XXXI, 940 BC, în P. S. B., 18, p. 237-238.
- ¹³⁷ *Despre credință*, 4, P. G., XXXI, 893 B.
- ¹³⁸ *O. H.*, X, 18, ed. Smets, p. 215-216.

- ¹³⁹ *R. M.*, II, 2, P. G., XXXI, 908 B – 916 C, în P. S. B., 18, p. 222.
- ¹⁴⁰ *O. P.*, VII, 2, P. G., XXIX, 492 A – 493 C, în P. S. B., 17, p. 248.
- ¹⁴¹ *Despre Duhul Sfânt*, IX, P. G., XXXII, 109 BC, în P. S. B., 12, p. 39.
- ¹⁴² *Împotriva lui Eunomiu*, 2, 4, P. G., XXIX, 580 B.
- ¹⁴³ *O. P.*, XIV, 5 (Ps. CXIV), P. G., XXIX, 492 AB, în P. S. B. 17, p. 344.
- ¹⁴⁴ *P. G.*, LXIV, col 61-124.
- ¹⁴⁵ *Idem*, col 125-126.
- ¹⁴⁶ A. Smets și M. V. Esbroeck, *Introducere la op. cit.*, p. 14.
- ¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.
- ¹⁴⁸ E. von Ivanka, *Die Autorschaft der Homilien: εἰς τὸ ποιῆσωμεν...*, în "Byzantinische Zeitschrift", 36 (1938), p. 46-57.
- ¹⁴⁹ *Hexaïmeronul*, cf. C. Schenkl, CSEL, 32, 1887, p. XIV-XV.
- ¹⁵⁰ *De viris illustribus*, P. L., XXIII, 652 B și 707 C.
- ¹⁵¹ E. Amand de Mendieta, S. Rudberg, *Eustațiu, Vechea versiune latină a celor nouă omilii la Hexaïmeronul lui Vasile de Cezareea*, Berlin 1958, T. U., 66 p., XI (în germană)
- ¹⁵² A. Smets, *op. cit.*, p. 21.
- ¹⁵³ *Vezi Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1912-1923, t. III, p. 149 și 145.
- ¹⁵⁴ *Die Gotteslehre des Heiligen Gregor von Nyssa*, Münster 1896, p. 69.
- ¹⁵⁵ *Le sixième jour de l'Hexaéméron de saint Basile*, în "E. O.", 35 (1932), p. 385-398.
- ¹⁵⁶ *Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme* în "Revue bénédictine", 59 (1949), p. 3 – 54.
- ¹⁵⁷ *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951.
- ¹⁵⁸ *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954.
- ¹⁵⁹ *Saint Basile a-t-il donné une suite à l'Hexaéméron?*, în *R. S.*, 33 (1946), p. 317-358.
- ¹⁶⁰ *Asemănarea lui Dumnezeu*, Fribourg 1952, p. 165-173.

- ¹⁶¹ Menționăm doar“ disticția între chip și asemănare și parcurgerea epectasică a drumului de la chip la asemănare.
- ¹⁶² *O. H.*, X, 4, 17-28., P. G., XLIV, 260 A.
- ¹⁶³ *Despre Sfântul Duh*, XVI, 38., P. G. XXXII, 136 A.
- ¹⁶⁴ *Idem*, XVIII, 45, 149 B.
- ¹⁶⁵ *Elogiul Sfântului Vasile*, 27, P. G., XXXVI, 533 B.
- ¹⁶⁶ *Ibidem*, col. 528 A.
- ¹⁶⁷ S. Giet, *Introducere la Homélie sur L'Hexaéméron*, S. C. 26 bis., Paris 1968, p. 73.
- ¹⁶⁸ Cf. A. Smets, *op. cit.*, p. 14.
- ¹⁶⁹ *Ibidem*.
- ¹⁷⁰ P. G., XXX, 9 A – 61 D.
- ¹⁷¹ P. G., XLIV, 257 A – 298 B.
- ¹⁷² Cf. A. Smets, *op. cit.*, p. 14.
- ¹⁷³ O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 149 și 195.
- ¹⁷⁴ A. Smets, *op. cit.*, p. 15.
- ¹⁷⁵ F. Diekamp, *op. cit.*, p. 69.
- ¹⁷⁶ E. Stéphanou, *op. cit.*, p. 385-398.
- ¹⁷⁷ S. Giet, *op. cit.*, p. 317-358.
- ¹⁷⁸ D. Amand de Mendieta, *op. cit.*, p. 3-54.
- ¹⁷⁹ E. von Ivanka, *op. cit.*, p. 46-57.
- ¹⁸⁰ R. Leys, *op. cit.*
- ¹⁸¹ P. Daniélou, *op. cit.*
- ¹⁸² A. Smets, *op. cit.*, p. 16.
- ¹⁸³ *Ibidem*.
- ¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 16-17.
- ¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 89.
- ¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 24.
- ¹⁸⁷ H. U. Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, p. 152.
- ¹⁸⁸ H. Merki, *op. cit.*, p. 168-170.
- ¹⁸⁹ E. von Ivanka, *art. cit.*, p. 56-57.
- ¹⁹⁰ R. Leys, *op. cit.*, p. 134-136.
- ¹⁹¹ J. Daniélou, *Chronologie des oeuvres de Saint Grégoire de Nysse*, în R. S. R., 29 (1955), p. 350.

- ¹⁹² Recent, Diac. prof Sebastian F. Ardelean, în “A. B.”, VIII (XLVIII), 1997, nr. 1-3, p. 75-93, a tradus *Omilia II (a XI-a la Hexaimeron)*.
- ¹⁹³ Printre puținele studii despre antropologia Sfântului Vasile este cel al Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu, în “G. B.”, XXXVII (1978), nr. 1-2, p. 81, în care spune: “Cele două *Omilii* atribuite lui și intitulate *Despre alcătuirea omului*, par să nu fie autentice”. Se înțelege astfel de ce în valorosul studiu menționat, acestea nu au fost luate în calcul.
- ¹⁹⁴ *O. P.*, IX, 5, P. S. B., 17, p. 290-291.
- ¹⁹⁵ *D. C. O.*, I, trad. cit., p. 428.
- ¹⁹⁶ *O. H.*, IX, 4, p. 174.
- ¹⁹⁷ *O. C.*, III, 6, P. S. B., 17, p. 372.
- ¹⁹⁸ *D. C. O.*, II, 5, ed. Smets, p. 236-237.
- ¹⁹⁹ *D. C. O.*, I, 16, ed. Smets, p. 208-209.
- ²⁰⁰ *D. C. O.*, I, 18, p. 210-212.
- ²⁰¹ *Despre Duhul Sfânt*, IX, P. G., 12, p. 39.
- ²⁰² *R. M.*, 8, P. G., XXXI, 940 C.
- ²⁰³ *Ep. 292*, în P. S. B., 13, p. 577.
- ²⁰⁴ *Elogiul...*, 43, 48, P. G., XXXVI, 560 A.
- ²⁰⁵ *Despre Duhul Sfânt*, IX, P. G. XXXII, 109 BC.
- ²⁰⁶ Pr. dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 130.
- ²⁰⁷ J. Meyendorf, *op. cit.*, p. 122.
- ²⁰⁸ *Ibidem*.
- ²⁰⁹ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 92.
- ²¹⁰ Pr. Prof. N. Donos, *Elogiul Sfântului Vasile*, Huși 1931, p. 155-156.

CAPITOLUL IV

CONSTITUIREA OMULUI DUPA ANTROPOLOGIA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394) este creatorul propriu-zis, în înțelegere științifică a antropologiei creștine¹.

Situat la o răscruce a doctrinei creștine, aceea a secolului al IV-lea, a controverselor ariene și eunomiene, *Sfântul Grigorie* pune în valoare teologică adevărul revelat despre creația omului, într-un mod nemaîntâlnit până la el, deoarece "arată de preferință cum darurile rațiunii și învățăturile de credință nu se opun între ele, ba chiar se acordă"².

Este unanimă recunoașterea contribuției sale remarcabile în domeniul antropologiei creștine. Sintetizând în ceea ce era mai semnificativ din încercările predecesorilor săi, "Grigorie culege nectarul și apoi face mierea. De Nyssa confruntă concepțiile sale cu filozofia epocii în care diversele curente se îmbină într-un sincretism eclectic, fără a se subjugă vreunui dintre aceste sisteme. Dacă recurge la această metodă, o face în primul rând pentru că s-a preocupat să facă accesibilă învățătura creștină contemporanilor săi, ținând cont de formația și limbajul lor"³, lăsând-o însă moștenire și credinței Bisericii Universale. Făcând parte dintre Părinții Capadocieni, *Sfântul Grigorie* îi depășește pe toți, prin originalitatea și profunzimea gândirii sale, deoarece el a prezentat credința creștină ca având culmea în contemplarea lui Dumnezeu – adevărata existență – și a voii sale eterne. Sfințirea omului este interpretată ca un proces nesfârșit de curăție și urcuș treptat la Dumnezeu cel cu adevărat existent.

Omul "este un lucru mare și prețios", căruia i se acordase stăpânirea Cosmosului chiar înainte de a fi fost creat⁴.

În calitatea sa de "chip" al lui Dumnezeu, omului i-a fost dăruit privilegiul unic în contextul creației, de a putea participa la plenitudinea tuturor bunurilor. Prin aceasta, chipul trebuie să se asemene Arhetipului, în care se află tot binele, "toată înțelepciunea și tot ceea ce poate fi conceput ca mai bun"⁵.

Omul este splendoarea creației, alcătuit din sensibil și inteligibil, participând prin har la firea negrăită a lui Dumnezeu și la aceea a stihilor trecătoare"⁶.

Alcătuirea sa minunată și paradoxală conduce la un anume *apofatism antropologic* în privința calității de chip, care urmează să dobândească asemănarea cu Dumnezeu.

1. APOFATISMUL ANTROPOLOGIC PRIVITOR LA "CHIPUL" ȘI "ASEMĂNAREA" LUI DUMNEZEU. ÎNVĂȚĂTURA SFÂNTULUI GRIGORIE DESPRE "CHIP" ȘI "ASEMĂNARE".

Sfântul Grigorie pornește în aprofundarea învățăturii despre om prin analogia cu apofatismul teologic, care implicit conduce și la un apofatism antropologic. În această constă de fapt cheia cu care și prin care se poate deschide ușa cunoașterii omului în adevăratul sens al existenței sale. Necunoscând pe Dumnezeu în ființa sa, în mod firesc nici omul nu poate fi cunoscut în ființa sa. Adevărata cunoaștere a omului se realizează în măsura în care Arhetipul (Dumnezeu) se descoperă în om ca "chip" al său. *Înțeles ca ființă teologică, cunoașterea omului este iconică.*

Pentru aceasta, *Sfântul Grigorie* "alege ca punct de plecare ceea ce Revelația ne spune despre Dumnezeu, pentru a găsi în om ceea ce corespunde în el chipului dumnezeiesc. Aceasta este o metodă teologică aplicată cunoașterii omului. Dacă *Fericitul Augustin* caută să cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul făcut după chipul Său, *Sfântul Grigorie* vrea să definească adevărata fire a omului, pornind de la noțiunea de Dumnezeu, după chipul Căruia a fost creat omul"⁷.

Folosindu-se de mijloacele filozofiei platonice, *Sfântul Grigorie* prelucrează datele Revelației, făcând o digresiune referitoare la *spiritualitatea și necuprinderea sufletului*. "Care este natura spiritului nostru, întreabă el, care conlucrează cu facultățile sensibile, fără să se confunde cu acestea? Căci în ființa noastră "compusă" atingerea este un lucru, mirosul un altul și chiar și celelalte simțuri nu au între ele nimic comun și nu se amestecă. Fiindcă spiritul este prezent, la fel în toate conform naturii fiecăruia; cu toate acestea trebuie presupus că el este cu totul altceva decât natura sensibilă, dacă nu se vrea introducerea diversității într-o natură spirituală"⁸.

Continuând dezbaterea cu aceleași mijloace⁹ și metode, *Sfântul Grigorie* întreabă: "Cine a cunoscut duhul Domnului întreabă Apostolul? (Rom. XI, 34). *Cine și-a cunoscut propriul suflet?* Cei care afirmă că sunt capabili să descopere natura lui Dumnezeu ar face bine să spună dacă s-au cercetat pe ei înșiși. Au cunoscut ei natura propriului lor suflet? *Are el mai multe părți, este compus?* Cum este o substanță spirituală în alcătuirea sa? Sau în ce mod se face unirea celor două heterogene? Spuneți că sufletul este simplu și fără alcătuire! Atunci cum se împarte el în multitudinea părților sensibile? Cum e posibilă unitatea în diversitate, cum e posibilă în diversitate unitatea?"¹⁰

Soluția *Sfântului Grigorie* pentru rezolvarea acestei dileme, constă în ancorarea pe Sfânta Scriptură a oricărei cunoașteri a omului și întoarcerea la cuvântul lui Dumnezeu: "Să facem om după chipul și asemănarea noastră" (Fac. I, 26), deoarece: "Chipul nu este chip adevărat, decât în măsura în care poartă în el însușirile Modelului Său; în măsura în care el decade din asemănarea cu Prototipul său, el nu mai este chip. Cum una din proprietățile naturii divine constă în caracterul său insesizabil, *tot așa chipul trebuie să semene cu modelul său.*"

Dacă natura umană ar putea fi "descoperită" în timp ce Modelul este deasupra "percepției" noastre, această diversitate ar arăta eșecul chipului. Dar pentru că noi nu ajungem să cunoaștem natura sufletului nostru care este "după" chipul Creatorului său, aceasta se întâmplă pentru că el posedă în sine asemănarea exactă cu Cel ce îl stăpânește și pentru că poartă pecetea naturii de necuprins prin taina care este în el"¹¹.

Pornind de la această realitate existențială, *Sfântul Grigorie* înainte de a prezenta învățătura despre suflet în detaliu, care ridică problemele menționate, face unele precizări absolut necesare cupinderii adevărului atât cât e posibil.

El atenționează și învață cu logică remarcabilă faptul că *nu trebuie confundat suflul vital specific animalului cu noțiunea de suflet*. Sufletul dăruit în mod special omului prin "suflarea de viață" este sufletul rațional. El spune în acest sens: "Orice calitate este atribuită propriu-zis ființei care o realizează (dovedește) în modul desăvârșit, dar dacă o atribuim ființei care nu o realizează "conform tuturor realităților, ea însăși, aceastră atribuire, este falsă. De exemplu,

dacă cineva ne va arăta o pâine adevărată, noi spunem că acest om aplică în mod corect numele obiectului în discuție. Dacă, din contră, față de pâinea adevărată (arată) o pâine pe care un artist a cizelat-o în piatră, aparența este aceeași, mărimea identică, culoarea asemănătoare, majoritatea caracteristicilor par identice modelului, totuși acestui obiect îi lipsește puterea de a hrăni. Deasemeni spunem că, prin abuz, și nu cu precizie această piatră este numită "pâine". În același mod, toate ființele care nu realizează în întregime atribuirea care li se dă, poartă un anumit nume prin abuz. Așadar, așa cum sufletul în perfecțiunea sa prin ceea ce are superior și dotat cu rațiune, poate să primească nu prin asemănare numele de suflet, căci este acest lucru în realitate; nu este însă același lucru, atunci când e vorba de energie vitală, pusă în paralel prin denumirea de suflet. Dumnezeu care a fixat legile fiecărei ființe, a dat omului pentru trebuințele sale animalele care posedă această viață "naturală" (irațională) ca să-i folosească omului drept hrană, la fel ca și plantele: "Veți mânca, spune El din toate cărnurile și din ierburile câmpiilor".

Animalul, în sfârșit prin activitatea sensibilă, pare puțin ridicat deasupra ființelor, care se hrănesc și se înmulțesc fără această activitate. Aceasta poate folosi ca învățătură prietenilor trupului, pentru a-i convinge să nu își conducă gândurile conform aparențelor sensibile, ci să se consacre binelui superior al sufletului, pentru că în el rezidă acest lucru în adevărul său, în timp ce simțurile lor sunt comune cu cele ale animalelor"¹².

După ce a lămurit că *activitatea sufletului este superioară în demnitate părții materiale a ființei*, *Sfântul Grigorie*, cu conștiința apofatismului menționat, învață ceea ce până la el a constituit subiectul unor permanente oscilații, că sufletul nu este legat de anumite părți ale ființei noastre și că *el este în mod egal în tot și în toate*. Analogia "ubiquității" divine îl conduce pe *Sfântul Grigorie* la dovedirea adevărului existențial al omului ca "chip". Nu putem ști ce este sufletul în ființa sa, dar știm cu siguranță că "el este în mod egal în tot și în toate părțile omului; nici nu le conține din exterior și nici nu le domină abuziv din interior; asemenea modalitate de a vorbi se aplică propriu-zis cuburilor sau obiectelor asemănătoare, care se întrepătrund unele cu altele. *Unirea sufletului cu ansamblul trupesc reprezintă, dimpotrivă o legătură inexprimabilă și de negândit*: căci ea nu se face în trup (cum necorporalul ar fi în puterea trupului), ea

nu se relizează din exteriorul lui – cum necorporalul ar conține ceea ce nu îi este firesc, străin de el). Dar sufletul totuși, în afara oricărei închipuiri și gândiri, se apropie de firea umană (corporalitate) în așa fel că *el este în același timp în ea și în afara ei*, fără ca să aibă aici nici sediul și nici să-l închidă în ea (ca într-o temniță). Nu putem spune decât că doar credincioșia firii care-și urmează drumul său permite înțelegerea acestei rațiuni; cea mai mică îndepărtare de ea o face să șchioapete¹³.

Este extrem de concludentă lămurirea acestui adevăr existențial al *transcendenței și în același timp imanenței sufletului* în raport cu trupul, al omului în ultimă instanță. Faptul că *Sfântul Grigorie* pornește în definirea omului de la acest apofatism antropologic prin analogie cu cel teologic evidențiază inexpugnabil fundamentul solid pe care *Sfântul Grigorie* îl oferă antropologiei ortodoxe, care în acest fel construiește o antropologie teologică. În acest mod *Sfântul Grigorie* poate vorbi ca nimeni altul până la el despre înțelegerea corectă ancorată revelațional despre “chipul” și “asemănarea” lui Dumnezeu în persoana umană.

Înainte de a trece la menționarea învățaturii *Sfântul Grigorie* despre “chip” și “asemănare”, considerăm necesar să precizăm concis, definiția Arhetipului (a lui Dumnezeu), dată de acesta.

“Dumnezeu este prin natura sa tot ceea ce gândirea noastră poate înțelege (concepe) ca bun. Mai mult, El depășește toate conceptele și toate experiențele pe care le avem despre bine și dacă El creează viața omenească, nu are alt motiv decât bunătatea Sa. Spunem aceasta, deoarece atunci când El purcede să creeze natura noastră, El nu se manifestă prin jumătatea bunătății Sale atotputernice, dându-ne pe de o parte bunătățile Sale, pentru ca pe de altă parte, să se arate gelos pe “participarea”, pe Care El o creează. Dar bunătatea Sa desăvârșită constă în primul rând în aceea că a *făcut ca omul să treacă de la neființă la ființă și de a nu-l lipsi de vreun bine*”¹⁴.

Se înțelege că în calitatea de “chip”, omul posedă toată înțelepciunea, toate felurile de bine și tot ceea ce poate fi gândit ca bine. Un astfel de bine în învățătura *Sfântului Grigorie* constă în “a fi liber de orice determinare, a nu fi supus nici unei puteri fizice, dar a avea în hotărâri o *voință liberă*. Virtutea este în fine nelimitată și

spontană, tot ceea ce se face prin constrângere și violență, nu există”¹⁵.

Totuși între Prototip și “chip”, există *asemănare dar nu identitate*. “Chipul poartă în orice înțelegere frumusețea Prototipului; dar dacă el nu ar avea nici o diferență față de Acesta, n-ar mai fi deloc *asemănător ci identic cu Modelul* de care nimic nu l-ar separa. Ce diferență există deci între Dumnezeu și Cel care este după asemănarea Sa? *Precis: una este necreată, cealaltă primește existența prin creație*”¹⁶.

Diferența care ține de această particularitate, atrage după ea și alte particularități. În mod unanim, se recunoaște caracterul neschimbat și mereu identic cu el însuși al firii necreate, în timp de firea creată nu poate avea consistență decât în schimbare, chiar trecerea de la neființă la ființă este o mișcare și schimbare pentru cel pe care Voința divină îl face să vină în existență.

Atunci când Evanghelia (Mc. XII, 16) ne prezintă trăsăturile imprimate pe bronz ale Cezarului, ne face să înțelegem că dacă în sine există o asemănare între reprezentare și Cezar, există totuși diferență în subiect; în același mod în raționamentul care ne preocupă, dacă, în loc să ne referim la trăsăturile exterioare noi considerăm natura divină și natura umană în subiectul fiecăreia, descoperim diferența care constă în aceea că *una este necreată, cealaltă creată*. Atunci una este identică cu sine și rămâne întotdeauna (neschimbată) cealaltă produsă prin creație, a început să existe printr-o schimbare și se găsește în mod natural predispusă să se schimbe astfel”¹⁷. Schimbarea este astfel în concepția *Sfântului Grigorie* specificitatea care îl distinge pe om de Dumnezeu, excluzând radical orice panteism.

Pornind de la stabilirea transcendenței și imanenței lui Dumnezeu în raport cu creația, preferând apofatismul și acceptând în același timp catafatismul, prin îmbinarea dintre apofatic și catafatic, *Sfântul Grigorie* pune bazele adevăratei cunoașteri a omului.

Transcendența și imanența în concepția sa nu se opun. Creatorul este prezent în și la creație, făcând-o să existe.

Astfel, cosmosul ne ajută să-L înțelegem pe Cel care “a făcut totul prin înțelepciunea Sa”¹⁸. Mâna Creatorului se face văzută în lucrarea Sa. Ceea ce este adevărat despre lume este și mai adevărat *despre om*, pe care Dumnezeu l-a creat din dragoste¹⁹. Prețuirea

bunătății lui Dumnezeu ca și a *transcendenței și imanenței sale*, este de fapt o “apropiere, pentru că fiecare dintre aceste atribute ne îngăduie să-L reprezentăm pe Dumnezeu”²⁰. Prin urmare, Dumnezeu poate fi cunoscut prin manifestările Sale “ad extra”, prin atributele Sale. Apropierea de Dumnezeu, nu este de *ordinul înțelegerii sau al intelectului, ci de cel al lucrării (acțiunii) și trăirii (existenței)* ²¹, *deci într-o certitudine a “prezenței”*.

Cântarea Cântărilor compară această “prezență” cu un “parfum”, fiind o mărturie subtilă²². *Sfântul Grigorie* folosește exemplul sănătății în acest sens care este un lucru mare. Dar fericirea nu constă în faptul de a ști ce este sănătatea *ci de a fi sănătos*.

Dumnezeu nu-i ferecește pe cei care-L cunosc pe el, ci pe cei care-L au pe Dumnezeu²³. Întocmai păstrarea credinței se transformă în schimbare și dragoste reciprocă ²⁴ prin care de fapt nu-L cunoști pe Dumnezeu, *ci îl găsești*²⁵ *îi trăiești prezența*.

Evanghelia ne învață că omul trebuie să-L caute pe Dumnezeu în sine însuși (Lc. XVII, 21)²⁶, spune *Sfântul Grigorie*. Această “prezență” immanentă a lui Dumnezeu în noi, este de fapt “chipul” lui Dumnezeu în noi. Este punctul de ancorare al ascensiunii noastre spirituale spre asemănarea noastră cu Dumnezeu, spre care trebuie să lucrăm cu credință, nădejde și dragoste. “Nu cădeți în deznădejde gândind că nu-L puteți contempla pe Cel pe care-L căutați. Căci aveți în voi înșivă, într-o anumită măsură o posibilitate de a vedea pe Dumnezeu, deoarece încă de la început Cel care ne-a creat, din acest nemăsurat bine a pus-o în firea noastră, așa cum imprimi în ceară desenul unui sigiliu”²⁷.

Chipul este deci *un element constitutiv omului* care ține de structura sa, ceea ce *Sfântul Grigorie* numește “firea” sa, termen care-l desemnează pe omul din Facere, pentru care harul este prezent în el, prin actul creației sale. Chipul deține proprietățile Arhetipului, așa cum oglinda reflectă lumina soarelui. Cei care văd soarele într-o oglindă curată” nu-l văd mai mic decât este el în sine, fără chiar a-și ridica ochii spre cer”²⁸.

Comparația aceasta este imediat aplicată vederii lui Dumnezeu²⁹, atât cât este accesibilă omului. “Sunteți prea neputincioși e adevărat, pentru a contempla lumina însăși. Dar dacă găsiți harul chipului sălășluind în voi înșivă, încă de la început, veți găsi în voi, obiectul dorințelor voastre”³⁰.

Păcatul poate ascunde amprenta lui Dumnezeu, dar nu o poate șterge: alterată, ea totuși rămâne. “Îți ștergi, trăind în bine, pata care-ți întinează inima – Dumnezeiasca frumusețe strălucește din nou în tine”³¹. Chipul este ca o bucată de fier, care poate rugini. E de ajuns să-i îndepărtezi rugina, pentru ca chipul dintru început să reapară. Niciodată nu e vorba în *Omiliile la Fericiri* și celelalte opere de o pierdere a chipului. Chiar alterat el nu este micșorat. Comparațiile folosite de *Sfântul Grigorie* ne permit să-nțelegem *calitatea chipului de a nu se pierde*.

Chipul însă nu e static, ci este cum am văzut, o “prezență”, *un mod de a fi și de a trăi*. Dar el îi scapă celui care nu-l caută prin lucrare. El presupune o purificare de simțul trupească, de orice alipire față de materie, o ridicare deasupra patimilor. “În cerul fără pată al inimii tale, contempli strălucitoarea și prea fericita vedere. Și care este această vedere? Ea este curăție, sfințenie, simplitate, raze luminoase strălucind din lumina divină care ni-L arată pe Dumnezeu”³².

Vederea pe care o descrie *Sfântul Grigorie* “este a eului meu în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în mine”³³, care este acțiune, mișcare, viață și dorință, ce izvorăsc în profunzimea ființei noastre în care sălășluiește Dumnezeu. *Sfântul Grigorie* va reveni asupra acestei teme pe care o vom mai aminti pe parcurs. Am amintit-o acum pentru că ea înlătură orice speculație filosofică și prezintă mesajul biblic și credința, la modul cel mai curat.

Trebuie precizat că *Sfântul Grigorie* în expunerea învățăturii despre om începe prin a lua hotărât o poziție potrivnică concepțiilor “filosofilor din afară”, care numesc pe om “microcosmos”, alcătuit din aceleași elemente ca și cosmosul. Concepția aceasta este stoică, fiind susținută de *Posidonius* ³⁴. El menționează aceasta în *Comentariul la Psalmi*, spunând: “L-am auzit pe un înțelept vorbind despre firea noastră și zicând că omul este o lume mică (microcosmos), având în el tot ceea ce aparține cosmosului mare. Omul pare să fie în acord cu armonia muzicală a cosmosului, care îi este astfel într-un anume fel replica. Este un poem al creației”³⁵. Dar el nu e numai atât, *este chipul lui Dumnezeu*.

Această teză a fost susținută începând cu *Anaximandru*, până la adepții lui *Pitagora*, stoici și cei din urmă filosofi ai antichității și a cunoscut o “reînviere” în Evul Mediu și în perioada Renașterii³⁶.

Macrina, în tratatul *Despre suflet și înviere*, recurge la această concepție, pentru a demonstra credința în existența sufletului: "ceea ce vedem în lume ne ajută să găsim ceea ce ne este ascuns"³⁷.

În *Despre alcătuirea omului*, Sfântul Grigorie respinge panteismul stoic fără a insista să definească omul, prin analogia cu cosmosul. Ideea aceasta nu poate fi acceptată, deoarece creația este astfel rânduită în vederea mântuirii omului, care-i este centru și stăpânitor, având menirea să o conducă la Dumnezeu. Măreția omului constă în aceea că este "chipul" lui Dumnezeu³⁸.

Diferența fundamentală nu este de a alege între om și cosmos, între sensibil și inteligibil, ci între Infinit și finit³⁹. "Vă veți întreba cum poate exista o asemănare între o ființă corporală și o Ființă necorporală, între o ființă supusă timpului și o Ființă veșnică, între o ființă supusă stricăciunii și schimbării și Ființa care nu se schimbă (transformă), între o ființă supusă patimilor și morții și Ființa nemuritoare pe care nu o atinge nimic, între o ființă care trăiește materia cu care se hrănește și Ființa neatinsă de materie. Există o mare diferență între Model și creatura făcută după Chipul său. Or chipul nu își merită întru totul numele, dacă nu se aseamănă cu Modelul său"⁴⁰.

Găsim aici grupate *temele fundamentale ale teologiei Sfântului Grigorie*, toate paradoxurile între Ființa divină netrupească, veșnică, imunabilă și omul trupesc, supus timpului și schimbării. Dumnezeu este liber și incoruptibil, iar omul supus patimilor și morții. Abia acum, după precizările anterioare, putem purcede la învățătura Sfântului Grigorie despre chip și asemănare.

Așadar, ce constituie chipul și asemănarea?

Pe lângă rațiune, voință liberă și demnitate împărătească, "chipul este în mod fundamental darul lui Dumnezeu, prin care și în care Dumnezeu se dăruiește. Iată de ce conține în mod radical *totalitatea bunurilor sale, se-nțelege, energiile sale, caracterul său incomprehensibil dar nu infinitatea sa*"⁴¹.

Misterul insondabil al sufletului omenesc este reflexul necuprinderii lui Dumnezeu: "pentru că rațiunea nu poate înțelege natura spiritului nostru, care este Chipul Creatorului Său, aceasta demonstrează asemănarea Sa cu Modelul care este deasupra lui, care fiind necunoscut, spiritul nostru purtând amprenta naturii insesizabile"⁴². Chipul și asemănarea sunt corelative.

Chipul trebuie să participe la "viața" Sfintei Treimi, la relațiile Tatălui cu Fiul și cu Duhul. Această participare trebuie să se reflecte până în natura umană. "Privește în tine însuși, vezi aici cuvântul și rațiunea, chipul adevăratului Logos și Duh. Și cum Dumnezeu este iubire, Modelatorul a pus deasemeni în natura noastră acest caracter a cărui absență alterează structura întregului chip"⁴³.

Această asemănare cu Arhetipul este libertate împărătească și spirituală, precum și transluciditate a privirii sufletului care știe să "citească" pe Dumnezeu, descoperire care se împlinește în iubire. Dar o iubire liberă și personală, care constituie demnitatea fundamentală a chipului și care îl face pe om asemănător cu Dumnezeu, care îi oferă dorința de veșnicie și fericire, făgăduința nestricăciunii și nemuririi"⁴⁴.

Noțiunea chipului este atotcuprinzătoare, adunând în același timp mintea și virtutea, ființa și acțiunea. În consecință, Sfântul Grigorie se depărtează clar de o tradiție care începuse cu Irineu, nemaidistingând categoric chipul de asemănare folosindu-le în mod obișnuit ca sinonime⁴⁵.

O cercetare mai recentă și mai cuprinzătoare a învățaturii Sfântului Grigorie în acest sens lămurește existența corelativității dintre chip și asemănare și nu sinonimia lor⁴⁶.

De fapt, în relație de reciprocitate, consideră Episcopul Nyssei și schimbarea și perfecțiunea (desfășurarea), ceea ce este omul și ce devine el. Cele două sunt complementare și corespund dualismului funciar al ființei noastre: chip în perfectibilitatea sa și chip care se actualizează. *Natura chipului este esențial dinamică*, la fel cum și *asemănarea este esențial ontologică* prin realizarea chipului *desăvârșit*; chipul este oglinda liberă și vie. Astfel, "nu într-o parte a firii se găsește chipul, nici harul într-o parte a sa, ci firea în totalitatea ei este chipul lui Dumnezeu"⁴⁷. Chipul este cu alte cuvinte o asemănare în potență, iar asemănarea un chip realizat⁴⁸.

Interdependența dintre chip și asemănare, trimite la legătura de rudenie dintre chip și Arhetip, care la Sfântul Grigorie se exprimă prin diverse teme care folosesc, e drept, vocabularul și reprezentările filosofice, mai ales platonice, având însă conținut revelațional.

Sfântul Grigorie recurge frecvent la termenii "syngenes" și "syngeneia", care exprimă apropierea, familiaritatea, prezența.

O anume intuiție (simțire) a lui Dumnezeu, este înrădăcinată în firea tuturor oamenilor. Omul "privindu-se pe sine, va vedea în el pe Cel pe care-L caută"⁴⁹ cum am mai arătat.

De aici "și măreția omului: unii spuneau că omul este microcosmos, crezând că preamăresc firea omenească, comparând-o cu lumea aceasta... Prin acest nume pompos... ei nu au văzut că ceea ce pentru ei constituia măreția omului, aveau deopotrivă și șoarecii și țânțarii"⁵⁰.

Autorul nostru dezvoltă în mai multe rânduri tema conaturalității (după har) cu Dumnezeu. Era necesar ca o anumită afinitate cu divinul să fie "amestecată" în firea umană, deci nu supraadăugată naturii, ca în gândirea occidentală, pentru ca această corespondență să determine firea spre a tinde spre ceea ce îi este înrudit. Omul creat ca să se bucure de bunurile dumnezeiești, trebuie să aibă o afinitate prin firea sa, cu "subiectul" la care participă⁵¹.

Înrudirea aceasta este principiul dorinței după veșnicie al împlinirii desăvârșirii omului, prin înțelegerea sufletului, ca și conducător al trupului.

În lucrarea *Despre copiii care mor prematur*⁵², Sfântul Grigorie revine asupra afirmațiilor amintite și precizează mai mult, că viața sufletului reprezintă de fapt contemplarea lui Dumnezeu. Dacă propriu sufletului este să participe la contemplarea lui Dumnezeu, aceasta nu poate avea loc între contrarii, ci va trebui ca "participantul" să fie înrudit cu subiectul dorinței sale.

De aceea, Sfântul Grigorie, urmând Sfânta Scriptură învață că "omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, ca să credem și să Îl vedem pe El însuși și să credem că Dumnezeu este viața sufletului"⁵³.

După cum am văzut, Sfântul Grigorie folosește deseori analogia "oglinzii", pentru a explica faptul că Dumnezeu "se oglindește" în chipul său. "Sufletul se expune ca o oglindă purității lui Dumnezeu în așa fel încât chiar în ființa sa să fie alcătuit în virtutea unei participări și reflectări a frumuseții Prototipului"⁵⁴.

Căutarea lui Dumnezeu presupune, pe de o parte, o vedere descendentă (catavasică) în care Dumnezeu imprimă chipul său în străfundul sufletului. Chipul din oglinda sufletului semnifică impresie și expresie în același timp. În *Comentariul la Cântarea Cântărilor* observăm că sufletul se întoarce către fața "Preaiubitului"

său, pentru ca El să-i imprime trăsăturile frumuseții sale, spre a deveni la rândul său "chip luminos al Frumuseții Arhetipale"⁵⁵.

Chipul reflectat în suflet nu este doar contemplat, ci el integrează și transformă. A contempla pentru Sfântul Grigorie înseamnă a deveni ceea ce privești și a deveni printr-o imitare conștientă și transformatoare. Iată ce spune el: "Tu singur porți în tine amprenta adevăratei lumini, deși El (Arhetipul) este așa de mare, tu ești capabil să Îl cuprinzi, El rămâne în tine"⁵⁶.

Căutarea lui Dumnezeu (Arhetipul) pe de altă parte îmbracă și aspectul anabasic (suitor). Dorind din ce în ce mai mult pe Dumnezeu, sufletul nu încetează depășindu-se, ieșind din 'el însuși, și pe măsură ce se unește tot mai mult cu Dumnezeu, iubirea lui devine tot mai arzătoare, de nesăturat.

Astfel mireasa (sufletul) din *Cântarea Cântărilor* își găsește Mirele în conștiința faptului că unirea cu El nu are sfârșit, că urcușul în Dumnezeu nu are capăt, că fericirea e un progres infinit.

Mișcarea acestui elan este nelimitată, pentru că nu vine de la noi. Este un dar primit ca "chip" și în același timp o apropiere a prezenței divine dar și distanță de parcurs veșnic.

De aceea epectaza nu va avea sfârșit până în veșnicie și nici atunci⁵⁷.

Marea idee de epectază oferă în toată complexitatea sa o sinteză a spiritualității gregoriene.

Dar omul este confruntat fără încetare cu o alegere necesară dar liberă⁵⁸. Dacă omul se înstrăinează de Dumnezeu se aservește răului. Libertatea întărește virtutea noastră, așa cum angajează responsabilitatea noastră atunci când cădem.

Reaua folosire a libertății conduce la pierderea Chipului?

Așa cum am văzut, Sfântul Grigorie spune că *frumusețea deiformă a sufletului* a fost umbră (acoperită) ca o bucată de fier, de rugina răutății; căzută în mâl, s-a acoperit de noroi. Deci nu s-a distrus definitiv. Comparația evanghelică cu "drahma pierdută" arată că chipul Regelui nu este în întregime pierdut, ci doar alterat. Sufletul care poartă "amprenta" lui Dumnezeu nu mai poate pierde acest semn de neșters.

În *Marele Cuvânt Catehetic*⁵⁹, găsim precizată cu claritate această învățătură. După cădere, condiția corporală regăsește în mod exterior natura omului – "hainele de piele" – dar nu afectează

interiorul în profunzime. Căderea “întunecă” firea umană, dar nu atinge chipul dumnezeiesc în profunzimea sa.

Așa cum arată limpede relatarea *Genezei* (II, 25 – III, 24), “hainele de piele” au fost adăugate omului după cădere și nu reprezintă un element constitutiv natural al lui⁶⁰.

Ceea ce observația empirică numește “naturalitatea” omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare *ulterioară* de după cădere, nu însăși natura lui originală și prin urmare adevărată⁶¹. “Pentru că proprie și conformă naturii este pentru oameni viața asemănată naturii divine”⁶², spune *Sfântul Grigorie*.

Teologul ortodox P. Nellas ne oferă următoarea explicație: “Prin urmare, dacă vrea să-și înțeleagă pe deplin existența, elementele bune dar și cele terifiante care-l biciuiesc, *omul contemporan este chemat să-și lărgască orizontul să se întrebe dacă nu cumva ceea ce el consideră “natural” nu e chiar așa înțeles de la sine*. Și trebuie să remarcăm că este de bun augur faptul că în spațiul științelor antropologice, savanții își pun în ultimii ani această întrebare”⁶³.

Desigur, trupul a îmbrăcat “hainele de piele”, devenind astfel “dens și solid”⁶⁴, fiind caracterizat de “această constituție densă și grea”⁶⁵, în vreme ce la Înviere, când își va regăsi desăvârșită natura lui de dinainte de cădere; va fi restaurat în “frumusețea lui cea mai bună și dorită”⁶⁶.

Dar și funcțiile psihice au devenit și ele împreună cu cele trupești “corporale”⁶⁷, constituind, după *Sfântul Grigorie* împreună cu trupul “acoperământul inimii... veșmântul carnal al omului vechi”⁶⁸. Iar spunând “carne”, determină cu mai mare exactitate pe omul cel vechi pe care “Apostolul poruncește să fie dezbrăcat și lepădat”⁶⁹, adică pe acel om pe care Apostolul îl numește “carnal” sau “psihic” în opoziție cu omul cel spiritual. În acord cu o formulă cuprinzătoare a *Sfântului Grigorie*, “hainele de piele” sunt “cugetul trupesc”⁷⁰.

Același teolog P. Nellas conchide: “Înțelegem astfel de ce pentru *Sfântul Episcop al Nyssei*, în această carnalitate biologică, irațională, materială, moartă, “cinstirile” pe care le află omul sunt în mod inevitabil “efemere” și pentru ce “plenitudinile”, adică zvâcnirile, certitudinile “cărni” sunt “ucigătoare”, adică moarte și aducătoare de moarte”⁷¹.

Prin urmare, imaginile de “murdărie”, “rugină”, “văl”, arată că chipul se păstrează ca un semn indelebil, “ars cu foc”. Chipul astfel păstrat va servi ca punct de ancorare pentru opera răscumpărătoare prin Hristos, ca dar al lui Dumnezeu făcut chipului său⁷². Înțelegem deasemenea că responsabil de păcat *nu e numai trupul, ci și sufletul* omului, mai precis, reaua folosire a libertății conduce sufletul spre seducția plăcerii. *Prima* consecință a păcatului, constă în apariția răului (acceptarea lui), iar *a doua* în orientarea “spre în jos”, unde trăiește experiența sațietății și dezgustului. Dacă nu-și “vine în fire”, continuând să consume “roșcovele plăcerii”, omul este supus patimilor și în ultimă instanță morții. El a ales să fie tiranizat de puterea corupției, în loc să fie unit cu Dumnezeu⁷³. Născut odată cu omul, după cădere prin folosirea rea a libertății, păcatul afectează întreaga umanitate, devenită astfel pământească și muritoare. Adam continuă să trăiască în fiecare din noi; cel care participă la natura umană, participă și la cădere, spune *Sfântul Grigorie*⁷⁴. “Împodobirea cu frumusețea cea dintâi” și mai mult decât atât, s-a putut împlini, fiindcă s-a înomenit Cuvântul. Întruparea se situează la intersectarea celor două drumuri: unul coborâtor al căderii, ajuns la culmea suportabilității, când “noaptea era în miezul său”, cum zice *Sfântul Grigorie* și celălalt al urcușului progresiv către fericirea lui Dumnezeu, care prin Hristos poate atrage întreaga umanitate. Categoriei păcatului i se opune economia mântuirii⁷⁵.

Înomenirea lui Hristos marchează o dată decisivă în istorie. Este ultima etapă a “evoluției” lumii, deoarece “pământul poartă acest unic fruct care a fost trupul lui Hristos”⁷⁶ îndumnezeit. Prin aceasta, Dumnezeu “infini” mijlocește El însuși schimbarea fără sfârșit⁷⁷. Hristos nu este un Adam “redivivus” (reînviat), ci adevăratul *început*, care permite înțelegerea profeției *Facerii*, acel “ARCHE” (început) prin care omul are posibilitatea parcurgerii drumului de la chip la asemănare. În planul istoriei, *Hristos este Omul Ceresc*, prin comparație cu omul pământesc. În acest fel *Sfântul Grigorie* pune în valoare viziunea paulină (Cf. I Cor. XV, 48)⁷⁸.

Noul Adam – Hristos, poate fi numit și “Avraam care ajunge în ținutul promis și introduce aici întreaga umanitate”, cum comentează un teolog occidental, această realitate⁷⁹.

Nașterea lui Hristos clarifică și explică lunga perioadă a pregătirilor omenirii, ceea ce *Sfântul Grigorie* numește câteodată

venirea "aşa de târzie" în care Legea şi Profeţii familiarizează progresiv natura umană⁸⁰.

Prin acest parcurs, Hristos este Centrul, El îi este principiul. "Există trei generaţii, prin care firea umană este înviorată: *prima* conform trupului, *a doua* conform tainei restaurării şi *a treia* în fine, conform învierii morţilor în care nădăjduim. Conform tuturor celor trei, Hristos este Primul Născut"⁸¹.

Astfel, Hristos este Autorul Vieţii, "căci El ne-a răscumpărat prin sângele său, care este înrudit cu al nostru, noi toţi fiind în comuniune cu El prin identitatea trupului şi a sângelui"⁸².

Sfântul Grigorie învaţă deasemenea că există un chip unic al lui Dumnezeu. "Există armonie şi simetrie între istoria individuală şi cea comunitară. Fiecare persoană trăieşte istoria lumii. Alegerea individuală se resimte asupra totalităţii"⁸³.

De altfel, la *Sfântul Grigorie* chipul se aplică când fiecăruia, când umanităţii în general. Istoria Genezei vorbind de om, numeşte întreaga umanitate... Ea prezintă natura umană ca un universal concret, perfect unic. Unul este inseparabil legat de altul⁸⁴.

Mireasa din *Cântare* este tot timpul însoţită de alaiul tinerelor fete, nu este niciodată singură⁸⁵. La fel cum umanitatea întreagă se prezintă ca totalitatea ipostasurilor, întocmai "oaia cea pierdută şi regăsită", reprezintă întreaga umanitate, aşezată pe umerii "Păstorului cel Bun".

Aceasta explică reciprocitatea dintre chipul fiecăruia din noi şi unicul chip pe care-l alcătuieşte omenirea. Există prin urmare simetrie între unicitatea Fiului lui Dumnezeu şi cea a unicului trup al lui Hristos, numită când "pleromă", când umanitate. Umanitatea nu este nici nelimitată, nici nedeterminată, ci totalitatea genului uman.

Numai în Hristos poate fi înţeleasă Geneza, numai Învierea Sa tratează scopul umanităţii (eshatologie). Chipul unic nu va fi altul decât cel al unui Hristos total, aşa cum va fi el terminat cu ultimul om, la sfârşitul veacurilor, prin participarea la Dumnezeu exercitată prin exprimarea neîngrădită a voinţei fiecăruia⁸⁶.

Odată cu scurgerea timpului care desparte Geneza şi împlinirea, după ultimul om, va fi arătat faptul că toată firea umană, de la primii la ultimii oameni va fi în Hristos "un singur Chip al Celui ce este"⁸⁷, prin exercitarea însă a liberului arbitru şi nu involuntar⁸⁸.

2. SUFLETUL ŞI TRUPUL ÎSI AU UN SINGUR ÎNCEPUT.

Coexistenţa sufletului cu trupul şi în mod special precizările cu privire la învăţătura *Sfântul Grigorie* despre unicul început al venirii acestora în existenţă se află expusă în capitolul XXIX al operei *Despre Crearea Omului*.

Sfântul Grigorie învaţă că sufletul şi trupul nu au şi nu pot avea decât o simultană venire în existenţă; altfel spus, dacă trupul ar fi venit mai întâi şi apoi sufletul, ar trebui să se creadă că omul este în acelaşi timp mai bătrân sau mai tânăr decât el însuşi. El insistă asupra faptului că puterea preştiinţei lui Dumnezeu stabileşte mai întâi genul omenesc în totalitatea sa, cunoscând toate, înainte ca acestea să vină în existenţă.

Privitor la crearea fiinţelor particulare, un principiu nu-l precede pe celălalt în existenţă; nici sufletul nu vine înaintea trupului, nici invers; omul astfel împărţit de o diferenţă temporală ar fi în conflict cu sine însuşi⁸⁹.

Sfântul Grigorie descrie *unicul început al existenţei* componentelor umane, prin analogia dintre "sămânţă şi fruct", spunând: "Dacă în natura noastră, care conform învăţăturii Apostolului este dublă – înţelegând omul vizibil şi omul interior – unul era primul şi celălalt nu venea decât pe urmă, puterea Creatorului ar fi pasibilă de imperfecţiune; în acest caz, ea nu ar fi suficientă pentru a crea totul în ansamblul său, ci ar împărţi lucrarea ocupându-se pe rând de fiecare dintre cele două părţi. În grăunţele de grâu, sau în oricare altă sămânţă sunt deja conţinute dinamic (virtual) toate trăsăturile spicului, cu frunză, pai, rod şi spic; în ordinea urmată de natură, nici unul din aceste elemente nu există, sau nu vine înaintea seminţei, dar conform unei *succesiuni naturale*, puterea interioară a seminţei, se manifestă puţin câte puţin, fără ca o altă substanţă să fie introdusă în ea. În acelaşi mod, gândim noi; din primul moment al formării sale, sămânţa umană, conţine în ea puterea firii"⁹⁰.

Prin urmare, sămânţa umană se dezvoltă conform ordinii fixate (raţionalităţii interioare) până la împlinirea sa, fără să se asocieze cu orice altceva din exterior, progresând în baza acestei raţionalităţi, până la starea de deplinătate. Este firesc să spunem astfel, că sufletul ca raţionalitate formatoare a trupului şi trupul înţeles ca raţionalitate

plasticizată a acestuia au un singur început. Iată ce spune *Sfântul Grigorie*: "Dacă considerăm lucrurile pe un plan superior această origine (simultană) se fundamentează pe voința lui Dumnezeu; iar dintr-un punct de vedere mai puțin elevat, această origine are loc în primele momente ale venirii noastre pe lume"⁹¹.

Se înțelege că voința lui Dumnezeu se împlinește prin sinergia cu părinții, neanulându-se niciodată riscul libertății de voință în calitate de persoană ce împropriază firea căzută, pervertită de păcat, a acestora.

În continuarea demonstrației sale, *Sfântul Grigorie* pornește de la stadiul embrionar al existenței umane, deci încă din faza prenatală. Sufletul chiar dacă nu se manifestă vizibil, prin anumite lucrări (activități), în faza de embrion uman, aceasta nu înseamnă că el este mai puțin prezent în configurarea trupului care îi aparține. Configurația omului este deja acolo, în devenire, este puternică, dar sufletul e cumva ascuns fiindcă nu se poate manifesta altfel decât conform ordinii necesare. El este prezent dar invizibil; el se va face vădit mai cu claritate, grație exercițiului activității sale firești, însoțind progresiv dezvoltarea trupului⁹².

Sfântul Grigorie înfățișează unitatea indestructibilă a acestui "ansamblu viu", dat fiind că forța necesară creșterii nu vine dintr-un trup neînsuflețit ci invers, de unde se trage concluzia că ceea ce provine dintr-o ființă vie pentru a fi la originea vieții nu poate exista fără suflet, căci orice trup dacă nu are suflet este mort, moartea fiind de fapt lipsa sufletului. "Or, nimeni nu va merge până acolo să spună că lipsa este anterioară posesiunii și să stabilească faptul că trupul neînsuflețit apare înaintea sufletului. Dacă vom căuta o dovadă mai clară a vieții, care este în embrionul viu, pe cale de formare, putem examina și alte semne de diferențiere între însuflețit și mort. Embrionul despre care este vorba este sursă de energie și căldură; este în aceasta dovada clară că el este însuflețit"⁹³.

În dezvoltarea progresivă a compusului uman, în faza embrionară, e drept, nu se poate vorbi de carne, de os, de păr și de tot ce vedem la noul născut. Dar fiecare dintre acestea se află în potență și va apare la vremea cuvenită.

La fel în ceea ce privește sufletul, spunem că judecata, pofta, inima și toate atributele sale nu sunt încă vădite în embrion, deoarece activitățile sufletului se dezvoltă în corelare cu dezvoltarea trupului

care primește sufletul său. Deasemenea un om, abia când a ajuns la maturitate descoperă activitățile sufletului deși le posedă de la formarea sa. Acțiunea pe care o exercită sufletul este adaptată și măsurată cu nevoia prezentă și înțelege prin faptul că sufletul își formează pentru el însuși locuința proprie. "Căci, după noi, zice *Sfântul Grigorie*, este imposibil ca sufletul să se simtă familiar în locuințe străine la fel cum nu se ajunge ca o amprentă făcută în ceară, să corespundă unui alt caracter distinctiv. În fine, la fel cum trupul trece progresiv de la micime la deplinătate, tot astfel și activitatea sufletului se dezvoltă și se mărește în reciprocitate cu dezvoltarea trupului. În perioada primei formări ca într-o rădăcină ascunsă în pământ, apare doar forța creșterii și a nutriției. Micimea trupului care primește o astfel de activitate nu ar suporta mai mult. Apoi când planta ajunge la lumină și produce un germen la soare, înflorește și viața senzitivă. În sfârșit, când trupul ajunge la maturitate și își ridică talia proprie, începe să strălucească ca un fruct, în el, forța rațiunii"⁹⁴.

Dezvoltarea aceasta progresivă a sufletului și a trupului se poate observa și din exemplul firii proprii unde se întâlnesc "ocupațiile" variate ale sufletului, atunci când el dispune de întregul compus uman la fel de bine ca și de fiecare parte. "Cine deci, dacă se privește pe el însuși, are nevoie să-i fie explicată propria natură? Dacă examinează modul său de a trăi, dacă înțelege cum trupul este adaptat la toate cerințele vieții poate cunoaște cum lucrează partea "fizică" a sufletului, de la prima formare a ființei noastre"⁹⁵.

În concluzie, prin analogie cu natura, *Sfântul Grigorie* demonstrează cuprinderea în embrion a tuturor facultăților psiho-somatice vitale ce se descoperă progresiv, în baza raționalității acestora. Iată cuvintele sale: "dacă priviți aceasta mai îndeaproape, veți găsi că embrionul extras dintr-un corp viu și depus în atelierul naturii pentru producerea unei ființe, nu este mort și fără suflet (chiar dacă nu se vede). Semințele și mugurii nu îi plantăm în pământ dacă au pierdut forța lor vitală pe care o au de la natură. Nu plantăm decât pe acelea care păstrează, *ascunse fără-ndoială*, dar reale, proprietățile prototipului. Această forță interioară nu pământul înconjurător le-o dă, comunicându-le-o din afară; pământul nu face decât să aducă la lumină forța interioară a germenului, hrănindu-l cu sevă și ajutându-l să devină din rădăcină, trunchi și muguri. Această transformare nu s-ar putea face dacă în germen n-ar fi nici o forță

naturală, capabilă să atragă prin sine în mediul care o înconjoară, hrana care-i convine pentru a deveni arbust, arbore mare sau altă tufă, cum doriți s-o numiți”⁹⁶.

Concluzia este clară, *logica naturii trimite la logica fapturii umane*, ale cărei componente au un singur început în existență, demonstrat de raportul dintre suflet și trup.

3. RAPORTUL DINTRE SUFLET ȘI TRUP.

Dacă în opera *Despre Crearea Omului*, Sfântul Grigorie prezintă învățătura sa despre suflet foarte sumar, spunând doar că sufletul “arată partea împărătească și înălțată de sine, separată și departe de umilința simplității prin aceea că nu are stăpân și e liber guvernându-se suveran (autocrat) prin voințele proprii”⁹⁷ și că el nu se află într-o parte a trupului ci în totalitatea lui, face însă acest lucru în tratatul *Despre suflet și înviere*⁹⁸. Înainte de a menționa raportul dintre suflet și trup, vom prezenta succint definiția sufletului în concepția Sfântului Grigorie, cuprinsă în această operă. Contra doctrinei stoice despre suflet, Sfântul Grigorie învață că acesta este o “realitate creată, vie, imaterială, principiu al cunoașterii sensibile într-un trup alcătuit din componenetele sale pe care le ține în unitate”⁹⁹.

Organele simțurilor sunt instrumente ale sufletului, cum dovedește și diagnosticul medical¹⁰⁰. Prin mai multe analogii, Sfântul Grigorie lămurește faptul că sufletul există ca realitate invizibilă¹⁰¹. Dar dacă nu este material, ce este și cum este el? Termenii apofatici aplicați în acest sens aduc anumite lămuriri¹⁰². Sufletul nu se cunoaște prin însușiri sensibile la fel ca și cunoașterea lui Dumnezeu¹⁰³. Sfântul Grigorie folosește deci metoda apofatică în definirea sufletului după analogia cunoașterii lui Dumnezeu precizând că această analogie trebuie să țină seamă, că pe lângă asemănarea dintre Dumnezeu și suflet există și o distincție radicală: Dumnezeu este Necreat, sufletul este creat și el reflectă doar pe Dumnezeu, cum se reflectă soarele într-o oglindă¹⁰⁴.

Raporturile, Dumnezeu-lume și suflet-trup sunt aceleași.

Sufletul coexistă cu trupul după același principiu al imanenței și transcendenței lui Dumnezeu, în raport cu lumea¹⁰⁵.

Cum să înțelegem relațiile dintre suflet și trup? Fiind necorporal și totuși prezent în trup conform unui mod de a fi care scapă înțelegerii omului, el supraviețuiește descompunerii trupului, rămânând cu specificitatea trupului său¹⁰⁶. Nu cumva el dispare odată cu trupul după exemplul naufragiatului agățat de un singur element al ambarcațiunii distruse?¹⁰⁷ Răspunsul este că sufletul ca realitate spirituală este distinct de trup, dar mereu prezent în elementele sale, la fel cum cunoașterea sa se întinde peste tot. În acest sens poate servi analogia cu arta bijutierului, care nu poate fi distrusă odată cu pierderea operei sale, de aceea despărțirea sufletului de trup, nu trebuie considerată o tragedie, ci recunoașterea voii lui Dumnezeu care nu exclude în planul său, reunirea celor două componente umane¹⁰⁸.

Și în alte împrejurări, Sfântul Grigorie învață că de trup este legată condiția umană în preștiința divină, ca și în devenirea istoriei: omul este creat cu un trup; *el există ca trup și suflet* de la început și pe tot parcursul timpului. Pentru acest motiv, învierea trupului face parte în mod obligatoriu din eshatologia creștină.

Învierea, ca reconstituire umană, este tocmai atingerea scopului unui proces dinamic de mișcare ireversibilă, de convergență a elementelor¹⁰⁹.

Teologia răsăriteană a insistat asupra învierii și pentru a păstra unitatea ființei umane în dualismul trup-suflet, și contra ideii de eternitate și de necesitate a materiei, în starea ei de creatură (Ps. 104, 29). Astfel, teologia vorbește despre moartea fizică, corporală, care nu înseamnă dispariția persoanei, ci dezagregarea și împrăștierea materiei părții ei corporale: trupul sfințit prin botez și hrănit cu pâinea vieții este consacrat lui Dumnezeu, aparține lui Hristos (I Cor. 6, 16-20). El este “sămânța” care trebuie să moară pentru ca ființa umană să îmbrace o stare nouă, de transfigurare. De aceea, Biserica Ortodoxă, considerând trupul ca parte integrantă a persoanei, nu practică arderea. În actul învierii, sufletul și trupul sunt reunite pentru eternitate într-o umanitate eshatologică, pătrunsă de energia duhului nescricăcios, umanitate fără caracter carnal și sexual.

Nu este vorba însă de o simplă întoarcere după proba trupului (prin moarte) ci o transformare reală prin care trupul primește calități noi, trecând din starea de smerenie, în starea de mărire, deoarece “se

seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc”. Dacă este trup firesc este și trup duhovnicesc (I Cor. XV, 44).

Sfântul Grigorie învață că sufletul, chiar după moarte, își recunoaște cum am amintit, elementele corporale, păstrând contactul cu ceea ce îi este propriu grație puterii sale de recunoaștere până la alcătuirea din nou a reunirii elementelor separate în vederea restaurării (anastoiheiosis) a ceea ce era despărțit. În aceasta constă de fapt învierea¹¹⁰.

Comuniunea sufletului cu trupul există până la moartea trupului și chiar și după, într-un anume fel, ca o conaturalitate a unuia pentru altul care permite sufletului să păstreze memoria alcătuirii trupesti și să le recupereze prin puterea lui Dumnezeu, grație semnelor distinctive pe care și trupul le poartă, întocmai ca un olar care recunoaște cioburile și poate reconstitui vasul conform formei sale primordiale¹¹¹.

Am insistat asupra raporturilor dintre suflet și trup din perspectivă eshatologică deoarece aceasta este suprema dovadă a reciprocității dintre cele două componente umane, în gândirea *Sfântul Grigorie*. Mai ales că atunci când am conturat noțiunea de chip am remarcat faptul că persoana umană “nu este o parte din ființa omenească așa cum persoanele Sfintei Treimi nu sunt părți din Dumnezeu. De aceea calitatea de chip al lui Dumnezeu (Cel Personal) nu se rezumă doar la un element al compusului uman, ci privește toată firea omului în întregime sa”¹¹².

“Inteligibilul și sensibilul sunt unite, deci în mod paradoxal în taina persoanei. Ideea că trupul s-ar găsi într-un anume fel în suflet, lasă să se înțeleagă că trupul omenesc (ca sinteză de elemente materiale) în unire cu sufletul, depășește într-un anume fel dimensiunile sale biologice sau fizice și că el este introdus în universul spiritului. Pe de altă parte, sufletul se concretizează și își actualizează existența în lume, prin intermediul trupului. Drept urmare, în om, sufletul și trupul se condiționează reciproc, fără ca omul să fie redus la celălalt. Sufletul se află în elementele care compun trupul, dar nu se confundă cu ele și nici nu e reductibil la vreunul din ele, nici nu se schimbă în unire cu trupul pentru a deveni produsul totalității funcțiilor trupului (ca la epicurei); la rândul său, trupul, cu toate că e unit inefabil cu sufletul, nu-și pierde calitatea de trup, de organ material de manifestare a sufletului, solidar totodată cu

întreaga creație materială dar și cu sufletul, care este al său, nu ceva străin, un simplu trecător prin el”¹¹³.

În final, în calitatea de chip se cuprinde omul întreg în uniunea armonioasă și nedescompusă dar în același timp învăluită, definită de *Sfântul Grigorie* ca “oglinză a oglinzii”¹¹⁴.

Prin om care conține inteligibilul și sensibilul prin sufletul și trupul său în reciprocitatea lor, creația devine obiect al libertății în sensul că funcțiunea mediatoare a ființei umane poate aduce toată creația la Dumnezeu, dându-i un scop și interpretând pozitiv întreaga ei evoluție în care omul ajunge să-și impună progresiv logosul și voința lui... fundamentul ontologic al creației sale¹¹⁵. Aceasta conduce la înțelegerea omului, ca înel de legătură între inteligibil și sensibil.

4. OMUL – LEGĂTURĂ ÎNTRE INTELIGIBIL ȘI SENSIBIL.

Sfântul Grigorie descrie omul ca cel ce ține mijlocul între două extreme: între natura divină necorporală și viața ființelor lipsite de rațiune (logos). La alcătuirea umană participă cum s-a văzut, două ordine. Fiecare dintre aceste două componente se găsește integral în orice ființă care participă la viața omenească, prin faptul că inteligibilul ține de sensibil, “sufletul depinde de trup ca muzicianul de instrumentul său”¹¹⁶.

Acest lucru este valabil pentru toți oamenii în mod identic, că orice om este constituit prin structurarea cu totul specială a elementelor lumii informate de către suflet.

Sfântul Grigorie a evidențiat întotdeauna distanța ființială între natura creată și cea necreată, omul are însă menirea prin libertate, să concretizeze orientarea creației prin sine spre Dumnezeu, prin armonizarea contrariilor, din voia și prin puterea lui Dumnezeu. Iată cuvintele *Sfântului Grigorie*: “După ce a fost realizat ansamblul lumii văzute și fiecare ființă luată în parte a fost așezată la locul ei este realizat prin lucrarea înțelepciunii divine, un amestec și o combinație de inteligibil și sensibil pentru ca totul să poată participa deopotrivă la bine și ca nimic din ceea ce există să nu fie exclus de la natura transcendentă (...) S-a realizat prin puterea unei superioare înțelepciuni,

Apostolului (I Tim. IV, 4), nici lipsit de comuniunea cu Dumnezeu. Iată, așadar, pentru ce natura divină realizează în om amestecul dintre inteligibil și creația sensibilă (...) pentru ca elementul pământesc să se înalțe prin unirea cu dumnezeirea și ca un singur har să poată pătrunde deopotrivă toată creația, datorită faptului că natura de jos s-a unit cu cea de deasupra lumii”¹¹⁷. Este vorba prin urmare de “funcțiunea” dintre spiritual și material ce se cere structurată într-o direcție ascendentă și unificatoare. “Omul este o sinteză care depășește suma elementelor ei componente fiind orientată spre în sus, o ființă care are alte posibilități și dimensiuni, o persoană orientată spre transcendent. Rezultat al unui act creator special, nu numai al unei “faceri” prin poruncă, omul nu este numai rodul evoluției lumii materiale din care face parte. Nu putem nega însă că lumea creată nu s-a mișcat, că nu a evoluat spre el, din contră: omul nu reprezintă numai un nou nivel al lumii văzute, ci ceva mai mult, o noutate a lumii create”¹¹⁸.

Aspirația spre divin este de fapt constitutivă omului în calitatea sa de “chip”. În acest sens, *Sfântul Grigorie* spune: “Așa cum ochiul vine în comuniune cu lumina prin strălucirea ce se află în mod natural în el, atrăgându-și prin această putere sădită-n el în mod natural, ceea ce este conatural cu el, așa a fost necesar să fie amestecat cu natura umană ceva conatural cu Divinul, ca printr-o astfel de corespondență, aceasta să aibă dorința față de aceea de care este înrudit intim... De aceea a fost împodobit cu viață, rațiune și înțelepciune și toate cele bune vrednice de Dumnezeu, pentru ca prin fiecare din acestea să aibă dorire după acelea cu care este înrudit intim... Acestea le-a arătat cuvântul despre facerea lumii, într-un singur cuvânt folosindu-se de o expresie cuprinzătoare și zicând că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu”¹¹⁹.

Sfântul Grigorie învață că există reciprocitate și ierarhie între realitățile cerești și cele pământești datorită acestei aspirații care le ține împreună ca “o aripă către înălțime”¹²⁰. “Pentru că divinitatea este frumusețea supremă și cel mai înalt bine, spre Ea tind toate ființele care aspiră către bine, și spunem că spiritul format după chipul celei mai înalte frumuseți rămâne el însuși în “frumos” atât timp cât participă, atât cât este capabil la asemănarea cu arhetipul... La fel se pare că natura organizată și condusă de spirit este supusă lui

și împodobită și ea cu această frumusețe care-i este aproape și care devine ca o oglindă a oglinzii”¹²¹.

Natura spirituală comandă la rândul ei și totodată dă coerență părții materiale în care se află. *Sfântul Grigorie* adaugă în acest sens: “După cum aceste elemente rămân “invecinate” unul cu celălalt, toate sunt în măsura rangului lor unite în adevărata frumusețe, căci elementul superior transmite frumusețea sa celui care este în relație cu el. Dar dacă se produce o ruptură în această frumoasă armonie naturală în care dacă într-un demers invers precedentului, superiorul începe să urmeze inferiorului atunci se descoperă diformitatea materiei neglijată de natură (căci materia nu are în sine nici formă, nici constituire) și această diformitate distruge în același timp frumusețea naturii, care își primește frumusețea de la spirit. Și astfel urâtenia materiei pătrunde prin comunicarea naturii, până în spiritul însuși, făcând aproape să dispară din structura sa chipul lui Dumnezeu”¹²².

Acest text al *Sfântul Grigorie* a cărui învățătură va fi întâlnită și în *Marele Cuvânt Catehetic*¹²³ dovedește că prezența spiritului în trupul material nu este nicidecum fructul unei căderi ci răspunde iconomiei providențiale.

Omul ocupă o poziție de “graniță” – hotar (methoris) între două ordine pe care e chemat să le armonizeze, conform alegerii sale, care împreună pot fi opace sau transparente, frumusețe sau urâtenie. “Într-o perspectivă luminoasă, *Grigorie* situează omul într-o creație în mers. Plasat în inima lumii omul este fructul unei lungi așteptări, stăpânul unui cosmos pe care are misiunea să-l readune și să-l ducă Creatorului său”¹²⁴.

Prin însăși ontologia ființei sale, măreția omului se află în destinul său. “Așa cum adevărul creației materiale se revelează și realizează prin și în om, tot astfel și adevărul și posibilitățile omului creat se revelează și realizează în Dumnezeu Cel necreat. Astfel devine limpede că motivul pentru care omul rămâne și va rămâne pentru știință un mister ține de faptul că el se află dincolo de limitele științei, că în nucleul lui, din cauza constituției sale proprii el este o ființă teologică”¹²⁵.

Omul, prin calitatea sa de “ființă teologică”, prin alcătuirea sa, prin sinergia sufletului și a trupului, trebuie să arate dorința și trebuința desăvârșirii.

5. DESĂVÂRȘIREA – SINERGIE A SUFLETULUI CU TRUPUL.

Subliniind relația de reciprocitate între suflet și trup, *Sfântul Grigorie* descrie ca nimeni altul frumusețea desăvârșirii creștine¹²⁶. “Desăvârșirea creștină este integrală. Ea privește întreaga ființă umană: trup și suflet. Ipoteza unui trup desăvârșit pentru el însuși sau a unui suflet desăvârșit pentru el însuși este absolut exclusă din concepția creștină”¹²⁷. Ca și *Sfântul Ioan Gură de Aur*, *Sfântul Grigorie* spune că trei elemente caracterizează viața creștină: fapta, cuvântul și gândul. După gând vine cuvântul, care revelează prin grai cugetul întipărit în suflet. Locul al treilea îl deține fapta care e expresia în acțiune a gândului¹²⁸.

Astfel, *Sfântul Grigorie* subliniază că desăvârșirea creștină se adresează unității organice integrale a ființei umane. Gândul este un element pur spiritual, dar cuvântul și fapta deși porcuzând din fântâna spiritului, se produc și se manifestă cu ajutorul trupului. Legătura dintre aceste puteri este așa de indisolubilă, încât ținta sau soarta uneia influențează în mod necesar pe a celeilalte. În cadrul creștin, deci, *desăvârșirea trebuie să lucreze concomitent și asupra puterilor sufletului și asupra puterilor trupului*: lucrare unitară și fără răgaz. Gândul, cuvântul și fapta, trebuie să acționeze în chip vrednic de numele de creștin¹²⁹.

Desăvârșirea trebuie înțeleasă în primul rând ca armonie totală între omul văzut și cel nevăzut, adică între suflet și trup, prin strădania ridicării celui de-al doilea la înălțimea celui dintâi, *prin nimicirea patimilor*. Când viața omului se înfrumusețează cu gândurile cele în Hristos, prin puterea Lui se realizează armonia între omul ascuns și cel vizibil¹³⁰.

Constituția firii umane cere aceasta. Căci natura umană nu este simplă ci compusă dintr-un element inteligibil și unul sensibil. Pentru fiecare din aceste elemente există hrană adecvată: trupul consumă hrană sensibilă, tare, pe când sufletul hrană duhovnicească¹³¹. Desăvârșirea creștină este un proces de continuă asimilare a lui Iisus Hristos.

În concepția *Sfântului Grigorie* “a face din Dumnezeu mâncare și băutură continuă, pentru planurile, gândurile, simțirea și voința

noastră înseamnă a înlocui progresiv natura noastră cu cea divină și a ne ridica până la treptele dumnezeirii”¹³².

Aceasta este posibil numai în Hristos. El este capul universului și deci și al nostru, prin unirea Lui ca “piatră unghiulară” a celor două ziduri ale vieții noastre, *zidul după trup și zidul după suflet*, unul construit din demnitate gravă iar celălalt din puritate¹³³. Dacă lipsește una din aceste două părți ale construcției ființei noastre, fie că demnitatea gravă a trupului nu se împletește cu puritatea sufletului, fie că virtutea sufletului nu merge în pas cu trupul și astfel Hristos n-ar putea fi capul unei astfel de vieți imperfecte. El se unește numai cu clădirea alcătuită din două elemente care dau un unghi. Dar fără unirea a două ziduri nu poate exista un unghi¹³⁴.

Casa noastră spirituală nu va primi frumusețea acoperișului unghiular decât atunci când, din ambele părți viața noastră dreaptă, neschimbabilă, fără nimic strâmb sau deformat în ea va armoniza principiul drept al existenței cu linia virtuților¹³⁵.

Prin urmare, “după cum orice construcție pentru a fi rezistentă și frumoasă, trebuie să fie o îmbinare armonioasă a părților componente după un plan calculat și sigur, care pune toată tăria pe unghiurile formate din pereții clădirii, unghiuri care dau rezistență și farmec operei, tot așa desăvârșirea creștină rezultă din conlucrarea fericită și totală a elementelor componente ale ființei umane... unite prin piatra din capul unghiului care este Iisus Hristos”¹³⁶.

În această înțelegere, *Sfântul Grigorie* învață că trebuie ca omul “să înainteze succesiv ca pe o cale spre ceea ce e desăvârșit”¹³⁷. Căci altfel, “patimile aflate în noi devin stăpâne ale celui înrobite de ele și luând ca un tiran, acropola sufletului prin cei răi aflați sub porunca lui, îi face răi și pe cei supuși”¹³⁸.

Omul are îndatorirea și vocația să depășească circularitatea coruptă a materialității. “Cel ce vrea să fie preot al lui Dumnezeu – spune *Sfântul Grigorie* – trebuie să reducă prin curăția vieții toate ocupațiile artificiale ale acesteia... să-și remodeleze această fire trupestă”¹³⁹.

Pentru a descrie coruptibilitatea materiei și gravitatea rămânării într-un astfel de prizonierat, *Sfântul Grigorie* folosește imaginea celor ce “trăiesc într-o moară”: cu ochii acoperiți tragem în cerc la moara vieții, veșnic înconjurând și străbătând prin lucruri asemănătoare și întorcându-ne la aceleași. Acest ocol periodic în

cerc, îți zic, este: pofta și săturarea, somnul și veghea, golirea și umplerea. Veșnic de la acelea la acestea și de la acestea la acelea, și iarăși de la acestea și niciodată nu încetăm mersul în cerc. Și trecând acum de la percepția biologică la cea existențială: "Bine numește Solomon viața aceasta "butoi spart și casă străină"... Vezi cum îți toarnă în ea oamenii onorurile, puterea, slava și toate cele asemenea? Dar ceea ce se toarnă se scurge și nu rămâne înăuntru. Căci răvna pentru slavă, putere și onoruri este activă întotdeauna, dar butoiul poftelor rămâne neumplut"¹⁴⁰.

Având conștiința înțelegerii unei astfel de vieți, omul trebuie să dorească desăvârșirea. "Deci trebuie să punem toată sânguința, ca să nu cădem în întregime din desăvârșirea care ne este cu puțință, ci să câștigăm din ea atâta cât vom putea să cuprindem"¹⁴¹.

Sfântul Grigorie învață că desăvârșirea este posibilă atunci când "sufletul nu mai privește spre trup ci spre viața duhovnicească, cum zice Apostolul, viețuind în Duh și umblând cu Duhul (Gal. V, 16) și omorând faptele trupului, ca unul ce a devenit întreg duhovnicesc, nemaifiind suflesc, nici trupesc, se dă mântuirea acestui suflet izbăvit de împătımirea după cele trupesti; că are în ochi chipul porumbelului, adică îi strălucește în puterea văzătoare a sufletului pecetea vieții duhovnicești"¹⁴². Porumbelul fiind simbolul Duhului Sfânt.

Textul prezentat este de o importanță capitală pentru înțelegerea nu numai a desăvârșirii ca sinergie a trupului cu sufletul; concepția *Sfântului Grigorie*, exprimată prin cuvintele menționate sintetizează și lămurește toate încercările patristice de până la el sau eventualele aluzii la vreun "trihotomism sporadic al Sfântului Grigorie"¹⁴³. Încercase să demonstreze aceasta *Sfântul Irineu*, dar deplin reușește *Sfântul Grigorie*. Concret, omul este alcătuit din suflet și trup. Sufletul se află la mijloc, între trup și Duhul. Când sufletul înclină și consimte spre cele ale trupului, omul devine suflesc orientat spre trup și în ultimă instanță trupesc. Atunci când părăsește cele ale trupului, sufletul orientat spre și încălzit de Duhul, omul devine duhovnicesc. Aceasta a voit să învețe Sfântul Apostol Pavel prin "opoziția" dintre omul trupesc și duhovnicesc, și după el întreaga cugetare patristică ale cărei eforturi sunt încununate de *Sfântul Grigorie*.

Pentru lămurirea sensului existenței umane în Dumnezeu și prin El, *Sfântul Grigorie* consacră Comentariile la *Viața lui Moise*, *Fericiri*, *Psalmi*, *Cântarea Cântărilor* și prin extensie întreaga sa operă, ce se constituie pentru întreaga spiritualitate ortodoxă ulterioară și actuală cea mai solidă temelie.

Cum trebuie să urmeze omul sensul adevărat al existenței sale, după învățătura *Sfântului Grigorie*, lucrându-și desăvârșirea?

Mai întâi prin Hristos și în Duhul Lui din iubirea și voia Tatălui, trebuie să "socotim viața de față ca trecători, căci de cum ne naștem suntem împinși fără voie spre ieșirea din ea, lucru pentru care trebuie să ne pregătim cu mâinile, cu picioarele și cu toate celelalte spre a ne face drumul sigur. Și ca să nu fim vătămați de spinii acestei vieți (iar spinii sunt păcatele) având picioarele goale și fără apărare, să le asigurăm cu încălțăminte tare. Iar această încălțăminte înseamnă viața înfrânată și aspră, care strivește și frânge tăria spinilor și împiedică pătrunderea păcatului în suflet, de la cel mai subțire și nevăzut început"¹⁴⁴.

Un astfel de drum este ascendent și nesfârșit "că viața desăvârșită este aceea în care *nici un hotar* nu oprește înaintarea, ci, creșterea spre mai bine a vieții săvârșindu-se pururea, *e un drum al sufletului spre desăvârșire*... Fiindcă cel ce s-a înălțat prin atâtea urcușuri de-a lungul întregii vieți nu a încetat de a se ridica iarăși mai presus de sine pentru ca, precum socotesc, prin toate să i se arate viața mai presus de nori și ca un meteor ce înaintează în eterul înălțimii gândite cu mintea (inteligibile) asemenea unui vultur"¹⁴⁵.

Parafrăzând înțelesul real al preoției din I Petru II, 9, *Sfântul Grigorie* reliefează și efortul spre desăvârșire, depus prin suportarea greutăților vieții: "Când vei fi trecut prin toate acestea și va fi odrăslit în tine toiagul preoției (aluzia la toiagul lui Aaron – n. n.), care nu primește în sine nici o umezeală pământească pentru a odrăslî, ci are de la sine puterea rodirii fructului său, sau a nucii, a cărei primă întâlnire este amară și vârtoasă, dar al cărei miez e plăcut și bun de mâncat, ... îți vei înfrumuseța sufletul cu nestrăciunea, cu neschimbarea și cu neamestecarea nici unui păcat"¹⁴⁶.

Omul se naște la viața nouă și desăvârșită în și prin Biserică, trup al lui Hristos, unde în mod văzut se primește harul nevăzut al Sfântului Duh, "căci după Cuvântul Apostolului, cele nevăzute ale Lui din fapte fiind înțelese se văd, făcându-se arătate Bisericii prin

creațiunea lumii noi (Rom. I, 20). Căci întemeierea Bisericii e creațiunea lumii din nou; în ea după cuvântul proorocului se creează *cerul nou* (Is. LXV, 17), care este țaria credinței în Hristos, precum zice Pavel (I Tim. III, 15); se întemeiază un *pământ nou*, care soarbe ploaia (harului – n. n.) ce vine asupra lui; se plăsmuiește un *alt om*, se înnoiește prin nașterea de sus, de Chipul Celui ce l-a zidit pe el¹⁴⁷.

În reciprocitatea dintre trup și suflet prin desăvârșirea lor progresivă prin harul Sfântului Duh în și prin Biserică, se ajunge la îndumnezeire¹⁴⁸, la asemănarea chipului cu Arhetipul divin.

Astfel, *Sfântul Grigorie* înțelege “desăvârșirea finală, starea îndumnezeită a omului ce se împărtășește de plinătatea dumnezeiască, din plinătatea bunurilor sale ... creat după chipul lui Dumnezeu omul se înfățișează deci ca o ființă personală, ca o *persoană* care nu trebuie să fie determinată de natură, ci care poate determina natura să se asimileze Arhetipului divin”¹⁴⁹.

Așadar, *Sfântul Grigorie* arată cu claritate, raportul de unitate desăvârșită dintre suflet și trup pentru că ele au fost create simultan în ordinea simultană a lui Dumnezeu¹⁵⁰.

6. COMBATEREA METEMPSIHOZEI ȘI A PREEXISTENȚEI SUFLETULUI.

Prezentarea unei astfel de concepții teologice și logice despre om conduce, ca o consecință firească, la combaterea fermă de către *Sfântul Grigorie* a metempsihozei și preexistenței sufletului.

Dacă în lucrarea *Despre Crearea Omului*¹⁵¹, *Sfântul Grigorie* se pronunță doar împotriva acestor concepții, în opera *Despre suflet și înviere*, prezintă unele argumente ce demonstrează absurditatea unor asemenea concepții. Având în vedere reînvierea în actualitate a unor asemenea concepții greșite într-o diversitate de înfățișări, considerăm necesar să prezentăm combaterea acestora după învățătura *Sfântului Grigorie*. “Trei forme ale metempsihozei sunt prezentate aici: *migrarea sufletului între om și animal* (poziția lui Pitagora și Platon), *extensia acestei migrări până la plante* (Empedocle și Plotin), *migrarea numai între oameni* (anumiți pitagoricieni, Porfiriu probabil, Iamblicus, Hierocle). *Sfântul Grigorie* care pare să aibă o cunoaștere largă a diverselor teorii, se va

lansa într-o critică sistematică a metempsihozei, *singurul loc din toată opera sa*, unde a dezvoltat-o atât”¹⁵².

Sfântul Grigorie precizează de la început că argumentele logice în materie de credință, “sunt semne ale slăbiciunii omenești”¹⁵³, nu este însă mai puțin prețios pentru spiritul uman să se admită și unele ca acestea“.

Mai întâi, *Sfântul Grigorie* prezintă în general diversele forme de metempsihoză, spunând că: “Unii în fine tratează cu insolență ființa umană vorbind de o natură (fire) comună când definesc că același suflet, este rând pe rând al omului și al vietății fără rațiune; suflet care îmbracă trupuri succesive și care migrează mereu după plăcerea sa, devenind zburător sau animal acvatic, sau terestru, după ce a fost om; suflet care invers, părăsește aceste animale, pentru a reveni la natura umană. Alții prelungesc această nerozie până la arbuști, considerând că există între viața lemnului și suflet un raport natural și familiaritate. Pentru alții, este adevărată doar ideea că sufletul părăsește un om pentru a lua mereu un altul și că viața omenească se continuă fără încetare cu aceleași ființe, fiindcă aceleași suflete se găsesc perpetuu, acum într-un individ, apoi la rândul lor în alții”¹⁵⁴.

Gravitatea și consecințele absurde ale metempsihozei și preexistenței deopotrivă îl determină pe *Sfântul Grigorie* să prezinte unele argumente împotriva acestora, după cum urmează:

1. *Doctrina metempsihozei presupune unicitatea de natură între om și orice vietate, ceea ce este absurd.*

Cei care fac să migreze sufletul în diverse naturi confundă caracterele particulare (specifice) ale unei naturi, le amestecă și le întrepătrund unele cu altele; ființa fără rațiune cu ființa rațională, ființa dotată cu sensibilitate cu ființa golită de sensibilitate, fără ca vreo legătură datorată naturii să constituie o piedică imuabilă între unele și altele. Căci a spune că același suflet este acum rațional și cunoscător din cauza unui trup de o anumită specie și la polul opus să alunece într-o gaură cu șerpilor, să se adune în stol cu păsările, să poarte poveri, să fie carnivor, să trăiască la suprafața apei sau chiar să cadă la poziția de ființă golită de sensibilitate, prinzând rădăcini, devenind arbore și făcând să răsară muguri din ramuri, să crească devenind floare, scaiete ori altă plantă hrănitoare sau otrăvitoare, aceasta nu înseamnă altceva decât a gândi că toate lucrurile sunt de

aceeași realitate, că natura ființelor este unică, amestecată în ea însăși în confuzie și nediferențiere a trăsăturilor comune, fără ca vreun caracter particular să distingă o ființă de alta¹⁵⁵.

2. Confuzia de natură conduce la consecințe absurde.

Urmarea unei astfel de confuzii între naturile specifice fiecărei ființe înseamnă că orice ființă pe care o vedem, precum un animal veninos sau carnivor, este de aceeași natură cu el și din aceeași rasă; un astfel de om nu va vedea nici chiar într-o plantă otrăvitoare, străină de propria sa natură; astfel tocmai în plante, el consideră tot umanitate și nu se va îndoi nici chiar că ciorchinele strugurelui, pe care îl cultivăm pentru nevoile vieții, care face parte dintre vegetale, este de aceeași natură cu el; la fel și alte vegetale ca spicele de grâu, care ne servesc drept hrană. Cum va lua el coasa să le secere pe acestea? Cum va scoate mustul din stuguri, va lucra câmpul, va înlătura mărăcinii, va culege florile, va vâna păsările, va aprinde focul cu lemne?

A gândi că trecând prin fiecare dintre aceste stări, sufletul omului devine vegetal sau animal, dar a nu dispune de semne specifice pentru a arăta cum este vegetalul sau animalul, care provine de la un om, sau cum este cel care are altă origine, aceasta îl va conduce pe cel cu o asemenea concepție să aibă aceeași atitudine în fața oricărui animal, fie șerpi sau alte animale; mai mult încă, acela se poate regăsi printre arborii unei păduri și își va închipui că arborii sunt un popor de ființe umane. Ce este deci viața unui asemenea om, plin de circumspecție față de toate lucrurile, considerându-le de aceeași rasă cu el, din cauză că nu face distincție între el și alte vietăți?¹⁵⁶

Ca o concluzie logică, o asemenea concepție conduce la un presupus canibalism. Consumând o pasăre, omul ar putea mânca un om, reîncarnat în aceasta și exemplele pot continua la infinit.

În continuare, *Sfântul Grigorie* consideră valabile și pentru metempsihoză argumentele împotriva preexistenței sufletului.

3. Metempsihoza ca și pre existența nu au nici o fundamentare logică.

Chiar pentru un spirit mediocru, capabil să facă o judecată, această teorie se respinge singură căci nu are nici o consistență. Dacă sufletul prin intermediul răului este tras în jos de la o viață înaltă până la cea a lemnului și de acolo invers prin intermediul virtuții urcă

din nou, această concepție se vede destul de încurcată să poată spune ce are el mai prețios viața în pădure sau viața superioară. Căci există astfel o mișcare circulară, cu același parcurs din aceleași etape și oriunde ar fi, sufletul este mereu instabil. Că el este coborât din viața necorporală în cea corporală și până la cea golită de sensibilitate și că de aici invers, aceasta nu este nimic altceva decât confuzie între bine și rău. Nici sejurul în cer nu se va continua în fericire, dacă este adevărat că răul îl atinge acolo pe suflet, nici arborii nu pot fi exceptați de la virtute dacă de la acest nivel sufletul face cale-ntoarsă. Căci dacă sufletul împotrivindu-se cerului și devine rău și după ce s-a purificat prin viața materială în timp, aceasta devine pentru suflet, principiu și cauză a relelor cum s-ar mai ridica astfel cu aripile virtuților ca să cadă din nou pe pământ sub greutatea naturii materiale?¹⁵⁷

4. Pre existența și metempsihoza sunt pline de contradicții.

Dacă cei ce susțin asemenea concepție afirmă că neschimbabilitatea domnește în cer, cum are loc patima în neschimbabil? Și dacă natura inferioară este supusă patimilor cum se împlinește nepătimirea? Dar ei iau în răspăr realitățile care nu pot fi amestecate și le amestecă pe cele care nu au nici un punct comun. Ei care văd în patimă neschimbabilul și invers, în schimbare nepătimirea. Ei nu-și păstrează definitiv aceste poziții căci *locul de unde prin rău au alungat sufletul este acela unde de la viața materială îl aduc din nou ca într-un loc fără primejdii și veșnic*, uitând că îngreunându-se de rău el fusese amestecat cu natura de jos. Condamnarea vieții de jos spre a lăuda viața de sus, face să se confunde una cu alta prin amestecare și astfel ceea ce condamnă conduce la Bine și ceea ce fericesc ca bun, dă sufletului ocazia să încline către rău, căzând în materialitate. De aceea asemenea concepții trebuiesc respinse categoric¹⁵⁸.

5. Asemenea concepții atribuie răului un rol hotărâtor cu consecințe concrete absurde.

Cei ce gândesc că sufletele trec de la trupurile femeilor la viața masculină sau în mod invers, sau că trec de la bărbat la bărbat sau de la femeie la femeie, se îndepărtează de la adevăr și învățătura lor este plină de nelegiuire; deoarece conform acestora, orice ființă adusă în existență are răul la originea naturii sale. Dacă nici oamenii, nici animalele, nici vegetalele nu vin în existență decât căzând de sus,

coborându-se în forme inferioare de viață și dacă aceasta se face datorită răutății ce trebuie purificată, înseamnă că răul are inițiativa constituirii ființelor de orice fel¹⁵⁹. Dumnezeu care a creat toate văzând că sunt "bune foarte" este categoric exclus după asemenea concepții.

Dar, cum se produc în același timp cele două evenimente: respectiv conceperea unei ființe umane, prin unirea conjugală și concomitentă căderii sufletului? Sau această (susținere) care e încă și mai nesăbuită: dacă primăvara se împerechează majoritatea animalelor, se poate spune că primăvara provoacă apariția răului în mișcarea circulară prin coborârea sufletelor de sus pline de rău pe care măruntaiele animalelor le primesc în conceperea lor. Ce s-ar zice de agricultorul care plantează diferite plante? Că pune sufletul omenesc cu planta și că pierderea aripilor sufletului căzut, coincide cu voința omului de a planta. Aceeași absurditate rezultă din aceea că după astfel de concepții, sufletul căzut trebuie să supravegheze unirea intime ale celor ce trăiesc în cuplu sau să pândească nașterile, pentru a se introduce în cei care se nasc. Dar dacă omul refuză unirea conjugală, dacă femeia nu naște copii, răul va înceta să apese asupra sufletului? Sau uniunea conjugală dă răului de sus, semnalul să coboare sufletele, pentru că altfel un astfel de suflet va fi rătăcitor neavând trup spre a-l primi¹⁶⁰.

6. *Metempsihoza și pre existențialismul neagă orice providență, exclude morala și orice act de voință liberă.*

Mai mult, cum s-ar putea presupune că divinitatea guvernează ființele când se atribuie acestei căderi ale sufletelor, fără voie și fără motiv, originea vieții omenești?

Căci neapărat trebuie să existe armonie între origine și ceea ce vine după ea. Dacă într-o întâlnire fortuită și spontană își are existența originea, desfășurarea ei, deasemenea, nu se face decât la întâmplare; și în van astfel de oameni vorbesc că ființele umane depind de divinitate refuzând să spună că o voință divină face să apară ce există pe lume ca și cum viața omenească nu ar exista decât prin voința răului.

Dacă aceasta este originea vieții, nimeni nu ar ști să spună dacă binele iese din rău și din bine contrariul său și nici că o providență a ființelor poate fi prezentă.

Inutilă ar deveni astfel prudența în hotărâri, binele virtuții ar fi nul, și repulsia față de rău n-ar avea nici o valoare. Toate lucrurile se vor întemeia pe ceea ce le conduce, iar viața ar fi ca și corăbiile fără cârmă, fiindcă jocul hazardului o va mișca asemenea valurilor, încât la fiecare întâlnire cu binele sau răul va decide hazardul. Nu este posibil astfel ca virtutea să aibă valoare la cei a căror natură își are originea în contrariul său.

Cum este posibil să scape de rău omul care este născut prin el? Cum voința liberă care conduce viața la virtute ar putea să existe într-o natură care are la originea sa răul?

Tot așa cum nici o vietate lipsită de rațiune nu începe să vorbească în limbajul oamenilor, căci este conatural doar oamenilor, în același fel și cei ce consideră originea vieții lor în rău, nu ar ști să dorească virtutea care este străină naturii lor. Iată deci cine arată în mod clar că răul nu este mai vechi decât viața și că firea omenească nu are legate de el primele principii, ci că originea vieții noastre depinde de înțelepciunea lui Dumnezeu, care guvernează totul¹⁶¹.

Concluzia Sfântului Grigorie este clară: *la originea vieții se află înțelepciunea, puterea, iubirea și voința lui Dumnezeu, care îl dăruiește pe om cu voință liberă prin care devine responsabil pentru existența sa bună sau rea.*

Sufletul vine în existență conform voinței lui Dumnezeu și prin capacitatea sa de alegere, devine ceea ce dorește. Această idee (εἶδος) am putea s-o învățăm prin analogia cu ochiul, pentru care a vedea vine din natura sa dar a nu vedea provine fie din voința liberă fie dintr-un accident. Ceea ce este contrar naturii sale ar putea foarte bine să se și producă fie că închidem ochiul în mod voluntar, fie că un accident i-a luat vederea. La fel se poate spune despre suflet, anume că Dumnezeu nu pune în alcătuirea sa nici un rău, neputând fi imaginat vreun rău în divinitate și nu are astfel constrângerea originii sale. Venit astfel în existență, propria sa judecată îl conduce la ceea ce crede că este bine; sau prin proprie alegere și liberă hotărâre el închide ochii în fața binelui și astfel cursele dușmanului îi rănesc privirea trăind în întunecimile înșelăciunii; sau tot prin liberă alegere își îndreaptă privirea curată spre adevăr și se îndepărtează de patimi¹⁶².

Sfântul Grigorie accentuează că a ști în amănunt cum vine sufletul în existență este inaccesibil omului din motivul antinomiei dintre Creator și creatură.

În privința originii sufletului, dualismul și panteismul sunt excluse deoarece Dumnezeu este cel care îl crează prin voința Sa unică; caracterul inteligibil al materiei permițând depășirea aporiilor între Creator și creatură¹⁶³.

Mai puțin liric decât Sfântul Grigorie de Nazianz (329-390), mai puțin practic decât fratele său, Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie de Nyssa, după cum s-a văzut, este seducător prin bogăția gândirii sale și vigoarea spiritului său, în același timp subtil și pătrunzător.

Putem vedea în Sfântul Grigorie, în această "Părinte al Părinților", cum l-a numit Sinodul VII Ecumenic, un teolog a cărui îndrăzneală speculativă nu e egalată în antichitatea creștină decât de aceea a lui Origen și a Sfântului Maxim Mărturisitorul¹⁶⁴.

Este unanimă recunoașterea în Răsărit și în Apus că "teologia sa a exercitat o mare influență asupra învățăturii creștine și a spiritualității din veacurile următoare"¹⁶⁵.

La lămurirea dezbaterii despre suflet și trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea, o contribuție importantă a avut și Sfântul Ioan Gură de Aur, despre care vom trata în continuare.

NOTE

¹ J. Laplace, *Introduction, la Saint Grégoire de Nysse, La création de l'homme*, SC 6 (1944), Paris 1944, p. 37-38.

² A. Cayré, *Précis de Patrologie*, Tome premier, Livres I et II, Paris 1927, p. 414.

³ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 201.

⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului* (presc. D. C. O.), XVI, P. G., XLIV, 184 AB.

⁵ *Ibidem*, XVI, P. G., XLIV, 184 AB.

⁶ *Marele Cuvânt Catehetic* (presc. M. C. C.), VI, 3, 4, 5, ed. Louis Meridier, Paris 1908, p. 34-36.

⁷ Vl. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, p. 144.

⁸ D. C. O., XI, P. G., XLIV, 153 D., în trad. J. Laplace SC 6 (1944), p. 121.

⁹ Avem în acest capitol un exemplu pentru modul în care Sfântul Grigorie folosește izvoarele. El acceptă descrierea posidoniană a activității simțurilor, dar respinge materialismul care este corelativ cu aceasta și face o digresiune despre spiritualitatea și incomprehensibilitatea sufletului care este de inspirație platonice... Caracterul polemic al acestei dezvoltări apare foarte bine cu fraza care începe capitolul următor și care este o combatere a oricărei localizări materiale a spiritului: "Ceea ce noi am spus trebuie să facă să înceteze ipotezele nefondate (μυσολογία) a celor care închid în organe corporale activitatea spiritului" (156 C), cf. J. Laplace, *op. cit.*, nr. 1, p. 122-123.

¹⁰ D. C. O., XI, P. G. XLIV, 156 AB, în J. Laplace, *op. cit.*, p. 121-122.

¹¹ *Ibidem*, col. 156 B.

¹² *Ibidem*, XV, col. 177 A-B.

¹³ *Ibidem*, XVI, col. 177 B - 177 C.

¹⁴ *Ibidem*, col. 184 A.

¹⁵ *Ibidem*, col. 184 B.

¹⁶ *Ibidem*, col. 184 C.

¹⁷ *Ibidem*, 184 D.

¹⁸ *Despre Fericiri*, VI, 1, P. G., XLIV, 1264 D.

¹⁹ *Marele Cuvânt Catehetic*, I, P. G., XLV, 13-16.

²⁰ *Despre Fericiri*, VI, 3, P. G., XLIV, 1268 B.

²¹ *Comentariul la Cântarea Cântărilor* (presc. C. C. C.), XI, P. G., XLIV, 1000 AB.

²² *Om. III*, p. G., XLIV, 824 A - 825 C; *Om. IX*, P. G., XLIV, 972 A.

²³ *Despre Fericiri*, VI, 4, P. G., XLIV, 1269 BC.

²⁴ *Despre suflet și înviere*, P. G., XLVI, 95 C.

²⁵ C. C. C., VI, P. G., XLIV, 892 C - 893 C. A se vedea deasemenea M. Canevet, art. *Grégoire de Nysse*, în D. S., VI, 994-995.

²⁶ *Despre Fericiri* (presc. D. F.), 6, 4, P. G., XLIV, 1269 C.

²⁷ D. F., VI, 4, P. G. XLIV, 1272 A.

- ²⁸ *Ibidem*.
- ²⁹ A se vedea: VI. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. I. Ică jr, Ed. Deisis, 1995, p. 73-79.
- ³⁰ D. F., P. G., XLIV, 1272 a.
- ³¹ *Ibidem*.
- ³² *Ibidem*, 6, 4, P. G., XLIV, 1275 A.
- ³³ R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris 1951, p. 42.
- ³⁴ Cf. R. Allers, *Microcosmos from Anaximandrus to Paracelsus*, *Traditio*, 2, 1944, p. 319-407, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 207.
- ³⁵ *Com. la Ps.*, 3, P. G., XLIV, 440 C.
- ³⁶ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 207.
- ³⁷ P. G., XLVI, 28 BC.
- ³⁸ D. C. O., XVI, P. G., XLIV, 180 B. A se vedea și H. I. Marrou, *Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse*, în *Epektasis*, p. 501-506, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 207.
- ³⁹ A se vedea: E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nissa*, Göttingen 1966.
- ⁴⁰ D. C. O., XVI, P. G., XLIV, 180 B.
- ⁴¹ D. C. O., XVI, P. G., XLIV, col. 104A.
- ⁴² *Ibidem*, XI, P. G., XLIV, 183 D- 156 B.
- ⁴³ *Ibidem*, V, col. 137 AB.
- ⁴⁴ *Ibidem*, IV, col. 136 C.
- ⁴⁵ J. Laplace, *Introduction*, la *Saint Grégoire*, *op. cit.*, p. 47.
- ⁴⁶ Pr. dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 130.
- ⁴⁷ D. C. O., XVI, col. 195 C.
- ⁴⁸ A se vedea și J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, p. 45-46.
- ⁴⁹ C. F., 6, 2, P. G., XLIV, 1270 C.
- ⁵⁰ D. C. O., XVI, col. 177 A – 180 A.
- ⁵¹ M. C. C., 5, 6, P. G., XLV, 24 D- 25 A.
- ⁵² P. G., XLVI, 173 B – 176 C.
- ⁵³ *Ibidem*, A. G. Hamman, în *op. cit.*, nota 143, p. 220, spune: "Chiar dacă Platon a dezvoltat pe larg această temă (Eneade VI, 9, 11) și aceasta este un loc comun în filozofia greacă, Grigorie, aici își înrădăcinează afirmațiile din Biblie".
- ⁵⁴ *Despre feciorie*, XI, 5, P. G., XLVI, 368 C.

- ⁵⁵ V, P. G., XLIV, 868 D.
- ⁵⁶ VI. Lossky, *Vederea...*, p. 77.
- ⁵⁷ A se vedea: Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epetază la Sf. Grigorie de Nyssa*, în "O.", XXIII (1971), nr. 1, p. 68-82.
- ⁵⁸ A se vedea: Drd. V. Răducă, *Voința și libertatea în gândirea Sf. Grigorie de Nissa*, în "S. T.", XXXV (1983), nr. 1-2.
- ⁵⁹ M. C. A., VIII, 5, P. G., XLV, 33 D; *Despre rugăciunea domnească*, 5, P. G., XLIV, 1184 C, J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953, p. 58-59.
- ⁶⁰ *Ibidem*.
- ⁶¹ Ample referințe privitor la conceptul de "haine de piele" oferă P. Nellas, *op. cit.*, p. 24-36.
- ⁶² *La Ecclesiast*, I, P. G., XLIV, 624 B.
- ⁶³ P. Nellas, *op. cit.*, p. 25. A se vedea și *Ibidem*, n. 23, p. 180 și n. 64, p. 186.
- ⁶⁴ *Cuvânt la cei adormiți*, P. G., XLVI, 532 C.
- ⁶⁵ *Despre suflet și înviere*, P. G., XLVI, 108 A.
- ⁶⁶ *Ibidem*, 108 A; *Cuvânt la cei adormiți*, P. G., XLVI, 532 C; *Cuvânt funebru la Meletie*, P. G., XLVI, 861 B.
- ⁶⁷ *Tâlcuirea la viața lui Moise*, P. G., XLIV, 388 D.
- ⁶⁸ C. C. C., 11, P. G., XLIV, 1005 A.
- ⁶⁹ *Ibidem*, 11, P. G., XLIV, 1004 D – 1005 A.
- ⁷⁰ *Despre feciorie*, 12, P. G., XLVI, 376 B: dezbrăcând "hainele de piele", adică "cugetul cărnii".
- ⁷¹ P. Nellas, *op. cit.*, p. 29-30. Antropologia occidentală clasică, tributară conceptului de natură "pură" și celui de "Donum superdonatum" a limitat consecințele căderii doar la pierderea harului în sensul pierderii aceluși "frenum aureum" prin care sufletul stăpâna trupul. Teologii occidentali mai noi ignoră în chip desăvârșit dimensiunea suflătoare a conceptului de "haine de piele", redând doar dimensiunea lor somatică. A se vedea în acest sens: J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 58-59, și mai ales G. Ladner, *The Philosophical Anthropology of S. Gregory of Nyssa*, "D. O. P.", 12 (1958), p. 88. Vezi și nota 61.
- ⁷² *Despre feciorie*, XII, 2, P. G., XLVI, 372 C.
- ⁷³ *Despre rugăciunea domnească*, 5, P. G., XLIV, 1181 B.

- ⁷⁴ *Ibidem*, 5, 5, P. G., XLIV, 1184 CD.
- ⁷⁵ *Despre feciorie*, XIII, 1, P. G., XLVI, 376 AC.
- ⁷⁶ *Despre învierea lui Hristos*, 5, P. G., XLVI, 686 B. Expresia aparține lui H. v. Balthasar în *Présences et pensée*, p. 35, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 224.
- ⁷⁷ Ch. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Gr*, în R. S. R., 55, 1967, p. 65.
- ⁷⁸ *Despre Hristos ca "ÎNCEPUT"*, în *Com. la Hexaimeron*, P. G., XLIV, 72 A.
- ⁷⁹ J. Hering, *Le royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel-Paris 1959, p. 150-151.
- ⁸⁰ C. C. A., 5, P. G., XLIV, 864 CD și 861 D, 878 D.
- ⁸¹ *Contra lui Eunomiu*, 4, P. G., XLV, 636 CD.
- ⁸² *Împotriva lui Apolinaire*, P. G., XVII, XLV, 1156 d.
- ⁸³ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 234.
- ⁸⁴ J. Gaith, *op. cit.*, p. 187-195.
- ⁸⁵ C. C. C., I și VII, P. G., XLIV, 789 B, 893 D, 915 A.
- ⁸⁶ Vezi R. Leys, *L'image de Dieu ...*, p. 78-88.
- ⁸⁷ D. C. O., XVI, P. G., XLIV, 185 D.
- ⁸⁸ Asupra conceptului de "apocatastază" la Sfântul Grigorie, a se vedea: Pr. Dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 357-376, precum și Pr. Prof. D. Stăniloae, *Introducere*, în P. S. B, 29, p. 9-10.
- ⁸⁹ D. C. O., P. G., XLIV, 233 D.
- ⁹⁰ *Ibidem*, col. 236 AB.
- ⁹¹ *Ibidem*, 236 B.
- ⁹² *Ibidem*, 236 C.
- ⁹³ *Ibidem*, 237 AB.
- ⁹⁴ *Ibidem*, 237 B – 248 A.
- ⁹⁵ *Ibidem*, 248 A.
- ⁹⁶ *Ibidem*, 240 B.
- ⁹⁷ D. C. O., 4, P. G., XLIV, 136 BC.
- ⁹⁸ Am folosit trad. lui Jean Terrieux, *Sur l'âme et la résurrection*. Les éditions du Cerf, Paris 1995. Din această ed. vom menționa cap. și pag. unde sunt cuprinse locurile citate.
- ⁹⁹ *Despre suflet și înviere*, cap. 13, ed. J. Terrieux, p. 78.
- ¹⁰⁰ *Ibidem*, 15, p. 79.
- ¹⁰¹ *Ibidem*, 22, p. 87.

- ¹⁰² *Ibidem*, 23, p. 88.
- ¹⁰³ *Ibidem*, 25, p. 90.
- ¹⁰⁴ *Ibidem*, 27, p. 91.
- ¹⁰⁵ *Ibidem*, 28-29, p. 92-93.
- ¹⁰⁶ *Ibidem*, 29, p. 94.
- ¹⁰⁷ *Ibidem*, 30, p. 94-95.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*, 32, p. 97. Vezi: J. Daniélou, *La résurrection des corps*, în "V. Chr.", 7 (1953), p. 154-170.
- ¹⁰⁹ J. Terrieux, *Introduction*, *op. cit.*, p. 35.
- ¹¹⁰ *Despre suflet și înviere*, P. G., XLVI, 76 AB.
- ¹¹¹ M. C. C. 8, P. G. XLV, 33 B – 36 A.
- ¹¹² VI. Lossky, *op. cit.*, p. 234.
- ¹¹³ Pr. Dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 91.
- ¹¹⁴ A. G. Hamman, *op. cit.* p. 243.
- ¹¹⁵ J. Laplace, *Introduction*, la *op. cit.*, p. 37-38.
- ¹¹⁶ D. C. O., XII, P. G., XLIV, 161 AB.
- ¹¹⁷ M. C. C., VI, P. G., XLV, 25 BC – 28 A, la Pr. Dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 83.
- ¹¹⁸ Pr. Dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 84.
- ¹¹⁹ M. C. C., 5, P. G., XLV, 21 CD.
- ¹²⁰ *Despre desăvârșirea creștină*, P. G., XLVI, 285 C.
- ¹²¹ D. C. O., XII, P. G., XLIV, 164 B.
- ¹²² *Ibidem*, col. 161 A – 164 A.
- ¹²³ M. C. C., 5-6, P. G., XLV, 20-29.
- ¹²⁴ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 237.
- ¹²⁵ P. Nellas, *op. cit.*, p. 13.
- ¹²⁶ Vezi: Pr. Prof. I. G. Coman, *Frumusețea desăvârșirii...*, în *Probleme...*, ed. cit., p. 217-242.
- ¹²⁷ *Ibidem*, p. 223-224.
- ¹²⁸ *Despre desăvârșire și cum trebuie să fie creștinul*, P. G., XLVI, col. 284 A, la Pr. Prof. I. G. Coman, *Probleme...*, ed. cit., p. 224.
- ¹²⁹ *Ibidem*.
- ¹³⁰ *Ibidem*, P. G., XLVI, col. 284 D – 285 A, la Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 227.
- ¹³¹ *Ibidem*, P. G., XLVI, col. 268 A.
- ¹³² Pr. Prof. I. G. Coman, *Probleme*, ed. cit., p. 239.
- ¹³³ *Despre desăvârșire...*, P. G., XLVI, col. 269 AB.

- ¹³⁴ *Ibidem*, 269 B.
- ¹³⁵ *Ibidem*, 269 BC.
- ¹³⁶ Pr. Prof. I. G. Coman, *Probleme*, p. 240.
- ¹³⁷ D. C. O., 8, P. G., XLIV, 145 B.
- ¹³⁸ *Tâlcuire la Fericiri*, 3, P. G., XLIV, 1228 AB.
- ¹³⁹ *Tâlcuire la viața lui Moise*, P. G., XLIV, 388 D.
- ¹⁴⁰ *La Plakilla*, P. G., XLVI, 888 D – 889 A, după P. Nellas, *op. cit.*, p. 55.
- ¹⁴¹ *Despre viața lui Moise*, trad. Pr. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, în P. S. B., 29, E. I. B., București 1982, p. 24.
- ¹⁴² C. C. C., IV, în P. S. B., 29, p. 160.
- ¹⁴³ Pr. prof. I. G. Coman, *Probleme...*, p. 224.
- ¹⁴⁴ *Despre viața lui Moise*, P. S. B., 29, p. 58-59. "Aceasta corespunde, până la un grad, cu definiția dată de Heidegger: Sein zum Tode. Dar pentru Sfântul Grigorie, moartea e numai "ieșire" din viața pământească. Iar după el, orice ieșire din ceva înseamnă intrarea în altceva. Astfel noi ne naștem spre viața veșnică, în care intrăm după ce ieșim inevitabil din viața pământească. Dar tocmai de aceea în viața aceasta suntem doar călători. Căci călătorul are o țintă pozitivă. El nu călătorește spre neființă. Aceasta nu e călătorie. Călătorul năzuiește spre o ființă. Nimeni nu călătorește dacă nu are o țintă. Spre moarte pur și simplu nu se grăbește nimeni. E adevărat că spre moarte nu călătorim de bună voie. Dar dacă totuși călătorim spre ceva în viața aceasta, călătorim spre viața veșnică", cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, n. 27, în P. S. B., 29, p. 59.
- ¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 107.
- ¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 109.
- ¹⁴⁷ C. C. C., XIII, în P. S. B., 29, p. 292.
- ¹⁴⁸ Precizări ample în acest sens se găsesc în lucrarea de licență a lui Ștefan C. Alexe: *Îndumnezeirea omului la Sfântul Grigorie de Nyssa* (text dactilografiat), București 1953.
- ¹⁴⁹ Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 148.
- ¹⁵⁰ Pr. Prof. I. G. Coman, *Spirit umanist...*, p. 361.
- ¹⁵¹ *Cap. XXVIII*, P. G., XLIV, 232 A – 233 A.
- ¹⁵² J. Terrieux, *op. cit.*, n. 2, p. 157-158.

- ¹⁵³ *Despre suflet și înviere*, 88, ed. Terrieux, p. 156. Din această ed. vom arăta cap. și pag. pe viitor, în prezentarea argumentelor Sfântului Grigorie.
- ¹⁵⁴ *Ibidem*, 89, p. 157.
- ¹⁵⁵ *Ibidem*, 91, p. 159-160.
- ¹⁵⁶ *Ibidem*, 92, p. 160-161.
- ¹⁵⁷ *Ibidem*, 94, p. 163.
- ¹⁵⁸ *Ibidem*, 95, p. 164.
- ¹⁵⁹ *Ibidem*, 96, p. 165.
- ¹⁶⁰ *Ibidem*, 97, p. 166.
- ¹⁶¹ *Ibidem*, 98-100, p. 167-169.
- ¹⁶² *Ibidem*, 101, p. 169-170.
- ¹⁶³ *Ibidem*, 103-104, p. 171-173.
- ¹⁶⁴ M. van Paris, *Grégoire de Nysse, moine, théologien et évêque*, "Seminarium", Citta del Vaticano 1969, nr. 2, p. 299.
- ¹⁶⁵ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, dritter Band, zweite Auflage, Freiburg im Breisgau 1923, p. 21.

CAPITOLUL V

ÎNVĂȚĂTURĂ DESPRE OM LA SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Urmărind pe parcursul studiului nostru dezvoltarea conceptului de antropologie teonomă în cugetarea patristică, am ajuns în punctul în care operele *Sfântului Ioan Gură de Aur*, prin anumite reflecții nicicum exhaustive, dezvăluie o învățătură despre om, luminoasă și extrem de actuală. "Biserica soarbe puteri binefăcătoare din omiliile, tratatele, scrisorile și liturghia sa, precum și din capitolele de frumusețe îngerească ale vieții sale. Este în aceste izvoare atâta viață, altitudine și puritate duhovnicească, e atâta apel la inima omenească pentru a și le însuși, a atâta mângâiere pentru toate sufletele și în toate situațiile încât nu se poate concepe viața bisericească și creștină fără *Sfântul Ioan Gură de Aur*. Lucrul se explică prin aceea că nimeni n-a trăit mai curat și mai din plin ca el, adevărurile evanghelice. Inima lui de apostol zelos nu putea să nu proiecteze în afară profilul luminos al acestor adevăruri pe care le voia *întrupate în fiecare om*. Scopul cel mare în jurul căruia el a concentrat neîncetatele sale eforturi a fost transformarea fiecărui om într-un Hristos"¹.

Antropologia sa este cu precădere morală, fundamentată biblic și tocmai prin aceasta eficientă și transformatoare de viață în Hristos. "Puțini sunt Părinții Bisericii care să fi consacrat *problemei omului* atâtea gânduri, frământări și soluții, ca autorul nostru. El e obsedat de problema omului până într-atât, încât se poate spune că n-a scris o singură pagină în care să nu fi dezbătut sau să nu fi atins într-un fel sau altul această problemă. *Sfântul Ioan* e, în linii mari, unul din cei mai mari antropologi patristici, fără să fie un doctrinar propriu-zis, în genul *Sfântului Grigorie de Nyssa*.

El e un *antropolog practic, realist*. Nu-l interesează omul abstract, obiect de teorii filosofice, ci omul aievea trăitor în carne și oase, membru al societății, element viu și activ în care, odată cu

sângele, pulsează roiul instinctelor, al frământărilor, al năzuințelor, al înălțărilor și pogorământelor. Concepția despre om a autorului nostru, exprimă preocuparea creștinismului *secolului al IV-lea* de a crea și de a impune stilul unei vieți autentic creștine; ea contribuie în același timp la orientarea și definirea unei asemenea vieți"².

Așa cum se va observa din referințele asupra învățaturii despre om a *Sfântului Ioan Gură de Aur*, aceasta demonstrează deasemenea actualitatea sa deosebită în înțelegerea corectă a sensului existenței umane, în comuniunea cu Dumnezeu.

1. CHIP ȘI ASEMĂNARE.

Sfântul Ioan nu pornește în a defini noțiunea de "chip", înainte de a o fundamenta trinitar și de a preciza că biblicul "să facem" (Fac. I, 26) exprimă clar și identitatea de ființă între persoanele Sfintei Treimi.

"Căci Dumnezeu-Tatăl n-a spus poruncitor: "Fă, ca unui inferior, sau ca unuia mai mic după ființă, ci ca unuia care este de aceeași cinste"³.

Ca și *Sfântul Vasile*, el exclude orice antropomorfism din Dumnezeu (Arhetipul) și implicit din noțiunea de chip, cu referire expresă la unii eretici care nu înțelegeau semnificațiile expresiei biblice: "după chipul Nostru" (Fac. I, 26). Cu intransigența-i cunoscută, el învață: "la auzul acestor cuvinte se năpustesc alți eretici care pângăresc dogmele Bisericii și zic: "Iată a spus: După chipul Nostru". Și vor să spună că Dumnezeu are chip de om. Dar cea mai mare nebunie este să cobori la chip omenesc pe Cel fără de formă, fără de chip, neschimbător și să dai Celui fără de trup forme și mădulare!"⁴ Această precizare care evidențiază înțelegerea transcendentă și personalistă a chipului este extrem de importantă pentru gândirea ortodoxă care accentuează în multitudinea caracteristicilor chipului pe aceea a *calității de persoană* ce împropriază natura (ființa) după modelul trinitar al Arhetipului.

Omul, ca "chip al lui Dumnezeu", este în același timp persoană și natură (πρόσωπον καὶ φύσεως) sau, mai exact, *persoană care face concretă și revelează natura* pentru că este Chip al Fiului care reprezintă un ipostas personal distinct, al ființei unice și indivizibile, comună Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt.

Astfel, "omul este caracterizat în mod fundamental de misterul iubirii care împinge din interior persoanele spre o comuniune naturală; existență personală conștientă în timp: *unitate psiho-somatică* indisociabilă, cu profunzime psihică incommensurabilă; liber, stăpân, creator, rațional, știutor etc. — sunt atributele ce revelează în mod realist, constituția adevărată a omului"⁵.

Ca și *Sfântul Vasile*, *Sfântul Ioan* stabilește noțiunea de "chip" în primul rând, în capacitatea omului de a stăpâni creația: "Deci prin cuvântul "chip" trebuie înțeles stăpânire și nimic altceva, că Dumnezeu l-a creat pe om ca să fie stăpân peste toate cele de pe pământ; și nimic nu e pe pământ mai mare decât el, ci toate sunt sub stăpânirea lui"⁶.

Foarte atent la ortodoxia învățaturii, el delimitează dintru început distincția dintre Necreat și Creat, precum și corelativitatea dintre "chip" și "asemănare" în înțelegerea chipului: "Ați aflat... ce înțeles are cuvântul "chip"; că el nu înseamnă asemănarea omului cu Dumnezeu după ființă, ci asemănarea cu El în ce privește stăpânirea"⁷.

Se cuvine precizat de la început, că autorul nostru nu limitează chipul la capacitatea omului "de a stăpâni". Chipul cuprinde o seamă de alte bunuri spirituale ce-l disting pe om de tot restul creației: "Sufletul tău, zice *Sfântului Ioan*, are și rațiune, are în el frica de Dumnezeu și mult ajutor în multe privințe"⁸.

Dacă *Sfântul Ioan* ar fi rezumat "chipul" doar la capacitatea "de a stăpâni" cum s-ar explica "ajutorul în multe privințe" și în mod special faptul că din pricina neascultării, omul primordial, pierde, nu în sensul unei dispariții totale, această putere. "Când omul a pierdut îndrăznirea din pricina neascultării, i s-a tăiat și stăpânirea... Deci, Dumnezeu, purtându-ne de grijă și îngrijindu-se de noi, ne-a luat această stăpânire"⁹.

Coordonatele chipului sunt prin urmare, de natură spirituală în reciprocitate cu materialitatea omului. Înainte de toate, *Sfântul Ioan* învață că: "iubirea de oameni ai lui Dumnezeu a voit ca omul acesta făcut din pământ, să aibă suflet rațional, ca să fie astfel o ființă întreagă și desăvârșită"¹⁰.

Omul, ca "chip" al lui Dumnezeu, înțeles ca "ființă întreagă și desăvârșită", reflectă calitatea de "chip" într-o varietate de daruri și puteri. Omul încă de la creație, posedă conștiință. "Chiar de la

început de când a făcut pe om, Stăpânul Cel iubitor de oameni a pus în om conștiință, acuzator nelipsit din om care nu poate greși, nici nu poate fi înșelat"¹¹. Și în alte împrejurări, *Sfântul Ioan* se întreabă: "ce este chipul? și răspunzând adaugă definițiilor anterioare și alte coordonate de factură morală: "Dumnezeu este drept. Deci, dacă facem dreptate... dacă suntem iubitori de oameni, milostivi; suntem chip al lui Dumnezeu"¹². Asemenea Părinților anteriori, *Sfântul Ioan* învață că dacă Hristos este Chipul lui Dumnezeu și omul Chipul lui Hristos, Omul este Chip al Chipului¹³.

Sfântul Ioan, așează printre însușirile chipului și sufletul nemuritor. "Tot așa a voit Dumnezeu, ca această ființă cugetătoare pe care a creat-o să aibă stăpânire peste toate cele văzute. De aceea i-a dăruit și suflet, vrând să fie nemuritor"¹⁴.

Dacă în noțiunea de "chip" ponderea o reprezintă facultățile spirituale ale omului, aceasta nu înseamnă că trupul este exclus din calitatea de "chip". *Sfântul Ioan* învață că "chipul" cuprinde întreaga ființă umană prin "perihoreza" psiho-somatică ce caracterizează omul, afirmând că numai omul spre deosebire chiar de îngeri, ființe spirituale, este "după chipul" lui Dumnezeu. Fiind "după chipul Fiului" care se înomenește, omul este cinstit mai mult decât îngerii. "De ce deci îngerul nu este numit fiu, sau chip al lui Dumnezeu, ci doar omul? — De ce? Pentru că înălțimea naturii îngerești ar fi expus pe mulți oameni la greșeli grave. Aici, dimpotrivă, decăderea, lipsirea demnității naturii umane îndepărtează orice astfel de pericol și nu permite cui ar vrea să-și închipuie ceva de neasemănat și să abuzeze de astfel de expresii. De aceea Scriptura nu ezită să atribuie celei mai umile naturi, ceea ce este onorabil și nu o face pentru cea mai elevată. Apostolul spune: "Chipul Dumnezeului Celui nevăzut". Dacă Dumnezeu este nevăzut, Chipul acestui Dumnezeu trebuie să fie la fel, fără de care aceasta nu ar fi chipul său. Un chip, în fine, așa cum chipul trebuie să fie, chiar pentru noi, de o asemănare perfectă și în ce privește configurația și în ce privește asemănarea. Numai că în acest caz aceasta nu poate să se întâlnească: arta omenească este adesea imperfectă, sau mai degrabă este întotdeauna, dacă priviți de aproape. Dar îndată ce e vorba despre Dumnezeu, el nici nu poate să se înșele, nici să comită vreo imperfecțiune. Or, dacă Fiul este o creatură, cum ar fi El chipul celui pe care l-a creat? Un cal nu ar ști să fie chipul unui om. Dacă chipul nevăzutului nu exprimă perfectă

sa asemănare, de ce nu ar fi și îngerii chip? Căci ei sunt nevăzuți încă și se văd pe ei înșiși. Sufletul este deasemenea invizibil: fiind invizibil, el este într-un anume fel chipul lui Dumnezeu, însă nu cum este Fiul, "primul născut dintre toate creaturile"¹⁵ (prin înviere n.n.).

Textul menționat este de o relevanță importantă în privința cuprinderii omului întreg în calitatea de "chip", subliniind printr-o gândire teologică remarcabilă faptul că omul prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu își probează spre deosebire de îngeri calitatea de chip al lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan este foarte clar în privința corelativității dintre chip și asemănare. De aceea el nici nu vorbește prea mult despre chip în mod distinct ci în majoritatea cazurilor, în relație directă cu asemănarea.

Coordonatele chipului nu pot fi epuizate în definiții. *Sfântul Ioan* enumeră unele dintre ele. Câtă înțelepciune trebuie să fi primit omul prin calitatea de "chip", încât primul om a putut da nume și încă nume proprii fiecărei specii de animale. "Așadar, când te gândești la înțelepciunea atât de mare a acestei ființe, să rămâi uimit de puterea Creatorului! Dacă frumusețea cea nevăzută a cerului te face, pe tine spectator cu judecata sănătoasă, să înalți slavă Creatorului, apoi cu mult mai mult această ființă cugetătoare, *omul*, te va face să lauzi neconținut pe Creator și să înalți, după putere, slavă Stăpânului, când te gândești la propria făptură; la covârșitoarea cinste dată ție de Creator, la mărețele daruri și la nespusele Lui binefaceri"¹⁶, conținute în calitatea de "chip".

În definirea omului ca "chip" eforturile rațiunii naturale, se împletesc cu acelea ale credinței și harului. "Omul hrisostomic este o sinteză de natură și supranatură. *Sfântul Ioan* subliniază uneori cu elogii rezultatele filozofiei naturale: evitarea superfluului, mulțumirea cu necesarul, stăpânirea de sine, răbdare, liniștea sufletească, rezolvarea tuturor situațiilor pe calea rațiunii; dar el critică pe filozofii naturali sau păgâni, pentru patima slavei deșarte și pentru lipsa generală de acord între teoriile și viața lor. Filozoful creștin care îmbină în el înțelepciunea naturii, cu aceea a credinței și a harului, urmărește atingerea stării de puritate îngerească, de redobândire integrală a chipului lui Dumnezeu"¹⁷.

Redobândirea integrală a chipului înseamnă de fapt, parcurgerea drumului de la chip la asemănare.

În reciprocitate cu noțiunea de "chip", *Sfântul Ioan* definește pentru început și *asemănarea*: "După cum cuvântul "chip" înseamnă stăpânire, tot așa cuvântul "asemănare" înseamnă ca noi să ajungem, atât cât ne stă în puterea noastră omenească asemenea lui Dumnezeu; să ne asemănăm adică lui Dumnezeu în ce privește bunătatea, blândețea, virtutea, precum zice și Hristos: "Fiți asemenea Tatălui vostru Celui din ceruri" (Mt. V, 45). După cum pe acest pământ larg și încăpător, sunt unele animale blânde, iar altele sălbatice, tot astfel și pe latul sufletului nostru sunt gânduri nesocotite și dobitocești, sălbatice și pline de cruzime. Pe acestea dar trebuie să le ținem în frâu, să le supunem și să le dăm în stăpânirea rațiunii"¹⁸.

Dobândirea asemănării se realizează prin curățirea de patimi, prin puterea rațiunii. Lucrul acesta este posibil pentru că l-au împlinit sfinții, oameni ca și noi, dar care au pășit la asemănarea cu Dumnezeu. În acest sens, Arhiepiscopul Constantinopolului, îndeamnă: "Fiecare dintre voi, deci să se sârguiască, rogu-vă, măcar de acum înainte, dacă n-a făcut-o până acum, să taie din suflet, folosind, ca un cuțit duhovnicesc, gândul cel binecredincios, să taie păcatul care-l supără mai mult decât celelalte, ca să scape de patimă. Ne-a dat Dumnezeu destulă minte, în stare, dacă vrem să deschidem puțin ochii, să ne facă biruitori asupra patimilor ce se nasc în noi. De asta harul Duhului ne-a lăsat în scris în dumnezeieștile Scripturi viața și traiul tuturor sfinților, ca să vedem că ei, de aceeași fire cu noi, au săvârșit toate virtuțile și ca să nu ne mai trândăvim în împlinirea lor"¹⁹.

Efortul continuu în această direcție după exemplul Sfinților, duce la asemănarea cu Dumnezeu, care va avea ca rezultat, dincolo, îndumnezeirea. Culmea celei mai înalte virtuți este asemănarea cu Dumnezeu, "pe cât cu putință". Aceasta se obține, cum am văzut, imitând pe Hristos; iar a imita pe Hristos, înseamnă a trăi în dragoste și a face să lucreze dragostea, căci "Dumnezeu este dragoste"²⁰. Asemănarea cu Dumnezeu prin dragoste, este cea mai însemnată particularitate a moralei creștine²¹. Aceasta este cea mai exactă definiție a creștinismului, împlinirea "Legii și a Proorocilor"²². Dar *Sfântul Ioan* distinge Legea iudaică, atât de legea păcatului cât și de Legea Duhului numind-o "duhovnicească" (Rom. VII, 14). "Lege a Duhului numește aici... pe Duhul explică *Sfântul Ioan*. "Fiindcă așa cum numește lege a păcatului păcatul, așa numește lege a Duhului pe

Duhul. Măcar că, chiar și Legea lui Moise a numit-o așa zicând: "că știm că legea este duhovnicească". Deci care e diferența? Multă și infinită pentru că aceea este duhovnicească, iar această lege a Duhului... una a fost dată numai de Duhul, aceasta a dat din belșug chiar și pe Duhul celor ce o primesc²³.

Pentru dobândirea asemănării, omul slobozit de patimi, prin dragoste se înalță până la cele mai alese stări²⁴.

Face aceasta, cu răbdare și înțelepciune, pornind de la cele mai ușoare spre cele mai grele, așa precum unuia care vrea să vadă palatul împărațesc i se arată mai întâi exteriorul și apoi interiorul²⁵. Mai toate virtuțile celelalte: postul, înfrânarea, privegherea sunt însoțite de suferințe. Numai dragostea nu are nici o suferință. Ca o albină harnică adună de peste tot nectarul celor bune și-l strânge în sufletul celui ce iubește. Dragostea este creatorul virtuții. Ea dă omului putința să trăiască pe pământ ca-n cer, tihnit, cu fruntea împodobită cu mii de cununi. Nici invidia, nici mânia, nici răutatea, nici trufia, nici plăcerile vinovate nu tulbură sufletul său. După cum nu și-ar face lui însuși nici un rău, tot așa nu va face nici aproapelui său²⁶.

Virtuțile în general, deci și dragostea, au și obstacole care pot veni de pretutindeni. Acestea însă trebuie să o facă mai strălucitoare²⁷. Așa cum sacii cu nisip cu care fac exerciții atleții, le dezvoltă acestora puterea mușchilor, așa cum stejarii bătuți de furtuni îi adâncesc mai mult rădăcinile în pământ²⁸, tot așa dragostea împletită cu celelalte virtuți trebuie să fie neclintită în dobândirea asemănării.

În această înțelegere, omul își probează ontologia ființei sale. "I-ai făcut asemenea Ție atât cât omul poate să îi semene lui Dumnezeu. "Să facem omul după chipul și asemănarea noastră" (Fac. I, 26) (înseamnă): Ceea ce Dumnezeu este în cer, suntem noi pe pământ. Nimeni nu este mai presus de Dumnezeu în cer, nici unul nu este egal în putere cu omul pe pământ²⁹ însă prin puterea lui Dumnezeu "de a stăpâni".

Adevărata "stăpânire", omul trebuie să o realizeze cum am văzut prin iubire de Dumnezeu, de semeni, de creație. Pentru că iubirea ca "plinire a Legii" (Rom. XIII, 13) depășește hotarele Legii, ea conduce pe om în spațiul libertății unde nu există nici o îngrădire și nici o limită, afară de însuși conținutul libertății. Libertatea iarăși

care ca acord personal deplin al oamenilor cu Dumnezeu, este opusul independenței individuale, are ca și conținut al ei tocmai iubirea și funcționează ca iubire.

Libertatea și iubirea sunt funcții și stări ale omului, care au același conținut. Iubirea este libertatea³⁰. De aceea libertatea luptă, dar privește cu iubire Legea³¹.

În gândirea *Sfântului Ioan*, asemănarea este aproape sinonimă cu desăvârșirea.

În raportul dintre chip și asemănare, după concepția *Sfântului Ioan*, omul, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este "expresia celei mai înalte valori care există în lume. Valoarea omului, se manifestă prin forța considerabilă a minții sale, prin suveranitatea necontestată pe care liberul său arbitru i-o acordă asupra întregii lumi, prin efortul virtuților sale, îndeosebi al dragostei de a *ajunge la asemănarea cu Dumnezeu*. Omul este cea mai minunată podoabă a lumii și nimeni nu-i poate uzurpa locul pe care i l-a asigurat Creatorul. Concepția aceasta despre om este de perfect acord – în liniile mari și în concluzii – cu cel mai înaintat umanism al zilelor noastre³². Pentru aceasta în cele ce urmează vom prezenta concepția despre om, ca și coroană a creației, a *Sfântului Ioan Hrisostom*.

2. OMUL – COROANĂ A CREAȚIEI

Fiind creat "după chipul și asemănarea" lui Dumnezeu, omul se bucură în mod firesc de o cinstire deosebită. Marele ierarh înfățișează o serie de argumente în susținerea acestui adevăr. *Ce este omul?* se întreabă el. "Cine este acesta care are să fie creat, că Ziditorul are nevoie de atâta sfat și precauție pentru facerea lui? Să nu te miri dragul meu! Omul e mai de cinste decât toate ființele văzute. Pentru el au fost zidite toate: cerul, pământul, marea, soarele, luna, stelele, târătoarele, animalele și toate ființele necuvântătoare. Dacă omul e mai de cinste decât toate acestea, de ce a fost creat mai târziu? Pe drept cuvânt. După cum un stăpânitor pe punctul de a intra într-o cetate trebuie să fie precedat de gardă și de toți ceilalți, pentru ca prin pregătirea palatului, conducătorul să intre în acesta, tot așa și acum. Cel ce avea să așeze pe om ca stăpân peste toți cei de pe pământ, a zidit mai înainte toată această podoabă și apoi a creat pe om, care avea să stăpânească, arătându-ne prin însăși faptul acesta

cât e de cinstită această ființă”³³. Și încă “ființa cea mai de preț de pe pământ”³⁴.

Încă de la creație, omul primește “noblețea și rangul cel mare prin suflarea de viață a lui Dumnezeu. “Gândește-te la rangul creației omului! Gândește-te ce era cel plăsmuit înainte de a sufla Stăpânul în fața lui, înainte de a avea în el suflarea aceea care i-a fost suflare de viață și a ajuns viu! Ce era omul? Un simplu corp neînsufletit, nelucrător și la nimic folositor. Ceea ce i-a dat totul și l-a ridicat la o atât de mare cinste, a fost suflarea aceea a lui Dumnezeu. Și ca să vezi aceasta nu numai din cele făcute atunci, ci și din cele ce se întâmplă acum în fiecare zi, gândește-te la trupul din care a ieșit sufletul Cât e de urât și de neplăcut”³⁵.

Sfântul Ioan descrie măreția omului, pornind de la starea sa din rai: “Ai văzut ce viețuire lipsită de nevoi și de necazuri? Ai văzut ce viață minunată. Ca un înger trăia omul pe pământ; era îmbrăcat cu trup, dar nu era supus nevoilor trupești. Ca un împărat, împodobit cu purpură și diademă, îmbrăcat în porfiră, așa se desfăta omul în rai, având cu înlesnire totul din belșug”³⁶.

În această stare, omul purta un veșmânt “țesut de Dumnezeu”, haina lui psiho-somatică era țesută din harul, lumina și slava lui Dumnezeu. “Erau mai presus de toate cele trupești; ca și cum ar fi fost în cer așa trăiau pe pământ; erau în trup, dar nu îndurau cele trupești; n-aveau nevoie nici de casă, nici de acoperiș, nici de haine; de nimic din toate acestea... că nici nu știau că erau goi, pentru că îi acoperea Slava cea nespusă, care-i împodobește mai bine decât orice haină”³⁷. Comentând acest text al *Sfântului Ioan*, P. Nellas spune: “E vorba de veșmântul “chipului lui Dumnezeu” în om, de natura umană dinainte de cădere alcătuită cu suflarea lui Dumnezeu și construită deiform. În acel veșmânt strălucea “asemănarea cu Dumnezeu” pe care o constituiau, nu o “figură exterioară” sau o “culoare”, ci “nepătimirea”, “fericirea”, “nesticăciunea”, caracteristici în care se contemplă frumusețea dumnezeiască”³⁸.

În starea primordială, omul era într-un dialog de iubire cu Dumnezeu: “La început, când a făcut Dumnezeu pe om, Dumnezeu vorbea cu oamenii, atât cât era cu putință oamenilor să-L audă”³⁹. Avea însă și responsabilitatea sa, înzestrat fiind cu voie liberă, din bunătatea lui Dumnezeu. “Atâtea și atâtea binefaceri a făcut Dumnezeu omului pe care l-a creat! Mai întâi l-a dus din neființă în

ființă; apoi l-a învrednicit de i-a făcut trup din țărână, apoi, ceea ce este mai însemnat, prin suflare, i-a dăruit suflet; apoi a poruncit să se facă raiul și a rânduit ca omul să locuiască acolo; după aceasta iarăși, ca un tată iubitor, îi dă omului, ca să nu alunece, ca unui copil tânăr care se bucură de toate libertățile și înlesnirile, și o mică și neînsemnată grijă: îi poruncește Stăpânul Dumnezeu lui Adam *să lucreze și să păzească* raiul, ca împreună cu desfătarea mare pe care o avea, împreună cu multă libertate și tihnă să aibă și aceste două mici griji, care să-l împiedice să meargă mai departe”⁴⁰.

Elogiind darurile pe care le-a primit omul în starea paradisiacă, *Sfântul Ioan* precizează și vina omului prin reaua întrebuintare a voinței. “Dumnezeu i-a dăruit omului dintru început, viață îngerească, l-a umplut de mii și mii de binefaceri și pe lângă toate celelalte, l-a mai învrednicit și cu har profetic. V-am spus toate acestea ca atunci când veți vedea trândăvia omului după atâtea binefaceri să nu mai aruncați vina pe Dumnezeu, ci să puneți totul în sarcina omului. El însuși a fost lui și pricina tuturor relelor, după cum veți afla și mai târziu; el a fost pricina pierderii atâtor bunuri și a osândei pe care a suferit-o din cauza neascultării”⁴¹.

Din mândria de a ajunge asemenea cu Creatorul, omul, prin neascultare, își agonisește osânda, căci: “nimic nu urăște Dumnezeu mai mult ca mândria. De aceea de la început Dumnezeu a făcut totul ca să dezrădăcineze din sufletul omului acest păcat. De aceea am ajuns muritori, înconjuțați de lucruri neplăcute și dureri. De aceea suntem în osteneli, în sudori. De aceea muncim neconținut și muncim din greu și cu chin. Din pricina mândriei a păcătuit cel dintâi om, nădăjduind să ajungă egal cu Dumnezeu, de aceea n-a mai avut ceea ce avea. Așa e mândria. Nu numai că nu adaugă nimic bun vieții noastre, dar ne ia și ceea ce avem. Smerenia, dimpotrivă: nu numai că nu ne ia și ceea ce avem, dar ne și adaugă ceea ce nu avem”⁴².

Sfântul Ioan învață că și pedepsirea omului este tot un act de bunătate a lui Dumnezeu. “Dumnezeu a făcut la fel ca un Stăpân iubitor de oameni și purtător de grijă... a osândit pe păcătos, dar cu orice chip vrea să-i facă osânda mai ușoară; l-a osândit la sudoare și osteneală continuă, dar a făcut ca multe feluri de animale să-l ajute la munca lui... pe toate le-a făcut cu multă înțelepciune, cu multă purtare de grijă, cu multă iubire de oameni”⁴³.

Prin neascultare, omul primește pedeapsa morții, dar tot din bunătațe, Dumnezeu le-a făcut îmbrăcăminte din piele, “tot așa și iubitorul de oameni Dumnezeu, când a văzut că Adam și Eva s-au arătat nevrednici de îmbrăcăminte aceea frumoasă și strălucitoare, care-i împodobește și-i făcea mai presus de orice nevoie trupească, i-a dezbrăcat de toată slava aceea și toată fericirea pe care o aveau înainte de a cădea în cea grozavă cădere; dar și-a arătat marea Lui milă față de ei și i-a miluit în căderea lor; și văzându-i acoperiți de multă rușine că nu știau ce să facă pentru a nu mai fi goi și urâți, le-a făcut *îmbrăcăminte de piele* și i-a îmbrăcat. Așa sunt meșteșugurile diavolului. Când diavolul a văzut că Adam și Eva îl ascultă, i-a doborât cu o scurtă plăcere și i-a coborât în adâncul păcatului: iar după ce i-a umplut de rușine și necinste, *i-a lăsat să zacă jos*. Jalnică priveliște tuturora! Dar Purtătorul de grijă al sufletelor noastre, văzându-i cu totul neputincioși, nici așa n-a îngăduit să-l treacă cu vederea, ci le face îmbrăcăminte și le arată, prin îmbrăcăminte cea săracăcioasă, ce îmbrăcăminte merită”⁴⁴.

“Caracteristic în aceste pasaje... este faptul că nu e vorba de moarte (thánatos), ci de mortalitate (nekrótes) de o nouă stare în care se găsește omul, de o viață în moarte (mía en thanáto zóe). Schimbarea este mare, reprezintă o răsturnare deplină a lucrurilor.

Omul nu mai are, ca înainte, viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care țâșnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în principal, acum, este moartea, viața (zóe) s-a schimbat în supraviețuire (epibióse)”⁴⁵.

De aceea *Sfântul Ioan* conchide: “pentru că din cauza călcării, omul s-a supus pedepsei morții... le-a făcut haine de piele învățându-ne să fugim de viața umedă și care se dizolvă”⁴⁶.

Prin urmare “hainele de piele”, “sunt veșmântul cu care omul înfruntă moartea. Putem să le înțelegem ca organizarea nouă a vieții omenești, ca niște metode noi, ca o altă haină, am spune, corespunzătoare și indispensabilă, pentru a înfrunta condițiile diferite în care s-a aflat după cădere, planeta noastră”⁴⁷.

Sfântul Ioan învață că astfel se arată marea minune a înțelepciunii, iubirii și puterii lui Dumnezeu. Diavolul îl ademenește pe om și-l prăbușește în prăpastia stricăciunii, unde îl ține legat împreună cu moartea. Dumnezeu îngăduind moartea, o întoarce

împotriva stricăciunii și cauzei acesteia: păcatul; și pune capăt prin ea atât stricăciunii cât și păcatului. Limitează în acest fel însuși răul și relativizează căderea. “Prin amândouă acestea (prin moarte și chin, Dumnezeu) a suprimat căderea și a făcut ca mama lor să piară ucisă de copiii ei”⁴⁸. Planul inițial al lui Dumnezeu privitor la viața veșnică și fericită în El, a omului, rămâne astfel neschimbat. *Din această pricină, moartea nu trebuie să ne înspăimânte*. “Să stăm, deci, cu vitejie răsând de moarte”, spune *Sfântul Ioan* ⁴⁹. Astfel apare și căsătoria, ca modalitate de înmulțire a neamului omenesc dar și mai important ca model de comuniune personală dintre bărbat și femeie după modelul persoanelor Sfintei Treimi. Iată după cum descrie *Sfântul Ioan* această realitate existențială: “După ce nu a ascultat de Dumnezeu și s-a făcut pământ și țărână, omul a pierdut împreună cu cea petrecere fericită și frumusețea fecioriei. După ce, ajungând robiți, au dezbrăcat această haină împărătească și au părăsit lumea cerească, au primit stricăciunea morții și blestemul și durerea, și viața chinuită, atunci odată cu acestea a fost introdusă și căsătoria. Vezi de unde și-a luat obârșia căsătoria, de unde s-a arătat a fi necesar?... Fiindcă acolo unde este moarte, acolo e și căsătoria, iar acolo unde nu este aceea, nu urmează nici aceasta... Căci ce fel de căsătorie, spune-mi a dat naștere lui Adam și ce fel de dureri Evei?... Miliarde de miliarde de îngeri liturghisesc lui Dumnezeu... și nici unul din ei nu a devenit înger ca urmaș al altora, nici din nașteri, nici din dureri sau zămislire. Deci cu atât mai mult i-a făcut pe oameni fără căsătorie... Dar și acum nu puterea căsătoriei alcătuiește neamul nostru, ci cuvântul Domnului, cel ce a zis de la început: “Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul”. La întrebarea: Cum se va fi înmulțit neamul omenesc, oare nu prin actele creaționale ale lui Adam și Eva, *Sfântul Ioan* răspunde în mod caracteristic: “Nu pot să zic nici așa, nici altfel, pentru că Dumnezeu nu avea nevoie de căsătorie ca să înmulțească oamenii de pe pământ”⁵⁰. Iar interpretând locul din Facere: “Și Adam a cunoscut-o pe Eva femeia lui”, scrie: “Ia aminte când a avut loc aceasta: după neascultare, după căderea din paradis; atunci au început și cele ale împreunării. Căci înainte de neascultare, ei imitau o viață îngerească și nu era vorba de nici un fel de împreunare”⁵¹. De acum femeia lui Adam e numită și *considerată* Eva (viață).

Totuși în acest cerc vicios – plăcere-durere (hedoné – odýne) intervine Dumnezeu, căci după Noul Testament, căsătoria e “Taină mare” (Efes. V, 32). Teologul P. Nellas explică în felul următor: “Intervenind tocmai în acest cerc, Dumnezeu a introdus cu iubire de oameni plăcerea în scopul reproducerii speciei și astfel a limitat-o și îmblânzit-o și mai cu seamă, i-a dat posibilitatea depășirii ei prefăcând-o din scop în mijloc. Și există efectiv exemple, în care plăcerea este depășită, cum este însoțirea fericită a lui Ioachim și a Anei, unde copilul lor nu a fost un copil al plăcerii, ci al rugăciunii”⁵².

Nu trebuie înțeles că *Sfântul Hrisostom* era împotriva căsătoriei. Lucrare a iubirii de sine (philautia) plăcerea trebuie depășită în căsătorie, pentru ca, în cazurile în care iubirea de sine cedează locul iubirii agapice, să se transfigureze în plăcere și bucurie spirituală.

Sfântul Ioan întreabă în acest sens, dar și explică: “Ai femeie, ai copii, ce egalează această plăcere?... Căci ce e mai dulce decât pruncii, spune-mi, ce e mai dulce decât pruncii și femeia, dacă vrei să trăiești cuviincios”⁵³.

Prin aceeași mișcare iubitoare de oameni, Dumnezeu a moderat și durerea pe care o crează stricăciunea și moartea din moment ce nașterea copiilor este “cea mai mare mângâiere în fața morții”⁵⁴. Pentru că într-adevăr, “moartea este un rău inexorabil”⁵⁵, dar *Sfântul Ioan* adaugă: “Nașterea de moștenitori a fost pentru ei cea mai mare mângâiere pentru pierderea nemuririi. De aceea și iubitorul de oameni, Dumnezeu, îndată, chiar de la început, le-a ușurat greutatea pedepsei, a smuls masca înfricoșătoare a morții, dându-le celor dintâi oameni, urmași. S-ar putea spune că prin asta Dumnezeu a schițat o imagine a învierii, rânduind ca în locul celor morți, să se ridice alții”⁵⁶.

Iată de ce *Sfântul Ioan* a fost caracterizat cu o expresie cuprinzătoare: “apărător al căsătoriei și apostol al fecioriei”⁵⁷.

Am observat deja că în concepția *Sfântului Ioan*, chiar și în starea naturii căzute, omul rămâne totuși coroană a creației, prin “pogorământul” lui Dumnezeu, în marea sa iubire de oameni. Ca nimeni altul, el nu conține să ilustreze scopul vieții umane și încrederea în realizarea lui cu ajutorul lui Dumnezeu; omul este iubit de Dumnezeu și în mărire și în smerenie.

În cele ce urmează vom puncta învățătura sa, din care reiese prin ce este omul mare cu adevărat. Spre a deveni un astfel de om învață neobosit marele arhipăstor, ca bun cunoscător al vieții omenești cu luminile și cu umbrele ei. Spunând că “păcatul face pe om nevrednic și de numele de om”⁵⁸, *Sfântul Ioan* învață, comentând textul din Facere VI, 12: “Pentru că orice trup își stricase calea lui pe pământ”, că omul adevărat este cel duhovnicesc, prin antiteză cu omul trupesc. “Nici acum nu i-a învrednicit cu numele de om, ci prin cuvântul “trup”, vrea să ne arate că nu despre pământ este vorba, ci despre oameni îmbrăcați în trup, care se istovesc pe ei înșiși în fapte pământești. Că are obiceiul Sfânta Scriptură, așa precum de multe ori am spus dragostei voastre, să numească “trup” pe cei cu gânduri trupești, pe cei care nu gândesc nimic înalt, precum spune și fericitul Pavel: “Și cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu” (Rom. VIII, 8). Cel care grăiește cuvintele acestea nu era în trup? Dar Pavel nu vrea să spună că aceia care sunt în trup nu pot plăcea lui Dumnezeu, ci cei care nu spun o vorbă de virtute, cei care gândesc cele trupești, cei care sunt subjugati de plăcerile trupului și nu se îngrijesc deloc de sufletul netrupesc și spiritual”⁵⁹.

Învățând despre biblicul Noe, *Sfântul Ioan* îl dă ca exemplu de virtute pe acesta și în același timp atenționează pe orice creștin că adevărata virtute este incompatibilă cu prețuirea din partea oamenilor. “Știind dar Stăpânul că este cu neputință ca omul, care face fapte de virtute și care așteaptă laudă numai de la El, să fie lăudat de toată lumea și vorbit de bine, de aceea îi nefericește pe cei care părăsesc calea virtuții de dragul laudelor tuturor oamenilor. Când ești lăudat de toată lumea, faci dovadă deplină că nu pui preț mare pe virtute. Cum poate fi lăudat de toată lumea omul virtuos, când el caută să smulgă pe cei nevinovați din mâna celor răi, pe cei asupriți din gheara celor ce vor să le facă rău? Și iarăși, dacă vrea să îndrepte pe cei păcătoși și să laude pe cei ce fac fapte de virtute, nu e firesc ca pe unii să-i laude, iar pe alții să-i țină de rău?... Cum, dar, să nu merite să fie lăudat și admirat dreptul acestea (dreptul Noe), când el a săvârșit, deplin, cu mult înainte, învățat fiind de legea pusă în firea lui, ceea ce a poruncit Hristos la venirea Lui, când el, disprețuind lauda de la oameni, căuta prin faptele sale virtuozitate să afle har de la Dumnezeu”?⁶⁰.

Omul cu adevărat virtuos nu aşteaptă laudă de la oameni, ci caută să placă lui Dumnezeu. "Căci n-avem nici un folos nici de postim, nici de ne rugăm, nici de facem milostenie, nici de săvârşim vreo altă faptă bună dacă nu o facem numai pentru Acela Care ştie şi cele tainice şi cele ce se află în adâncul cugetului nostru. Dacă aştepţi, omule, răsplată de la Acela, pentru ce mai vrei să fii laudat de oameni? De multe ori oamenii nu ne laudă, ci ne pismuiesc. Sunt unii aşa de răi, că întorc pe dos şi faptele cele bune făcute de noi... Ochiului celui neadormit nu-i este tănuită nici una din faptele noastre... să nu dispreţuim, dar, mântuirea noastră. *Nimic nu este egal virtuţii, iubite!*"⁶¹

Neacceptarea laudelor de la oameni conduce la un alt atribut prin care omul, în gândirea *Sfântului Ioan* este cu adevărat mare. Omul trebuie să fie smerit. În nenumărate rânduri, marele arhipăstor învaţă aceasta. Iată ce spune el în *omilia a IV-a la Ozia*: "Cu cât eşti mai mare cu atât trebuie să te umileşti. Când atingi o înălţime, ai nevoie de un picior asigurat, ca să nu cazi. Iată de ce Domnul nostru, spune: "Când veţi fi făcut totul să ziceţi: slugi netrebnice suntem" (Lc. XVII, 10). De ce să te înfumurezi, atunci când eşti om, înrudit cu pământul, consubstanţial cu cenuşa şi să nu te gândeşti la schimbările ce se întâmplă în natura (firea) ta, în gândul tău, în hotărârile tale practice. Astăzi bogat, mâine sărac, astăzi sănătos, mâine bolnav, astăzi bucuros, mâine trist, astăzi în slavă, mâine în ruşine, astăzi în tinereţe, mâine în bătrâneţe. Există lucruri omeneşti, care să nu se schimbe? De ce te mândreşti omule care eşti fum şi vanitate. Omul în sfârşit, a fost asemănat cu vanitatea, pentru că zilele sale sunt ca fumul. Iarba s-a ofilit şi floarea sa a căzut. Spun aceasta nu pentru că osândesc firea, ci pentru că nu aprob înfumurarea. Este mare lucru, în sfârşit, ca omul, o fiinţă aşa de mare preţ să fie smerit"⁶².

Precizând că astfel de reflecţii asupra efemerităţii vieţii pământeşti, au influenţat vizibil iconografia creştină, adăugăm un alt pasaj ce cultivă cumpătarea ca virtute a creştinului, faţă de bunurile trecătoare ale vieţii. "Nu-mi vorbiţi despre frumuseţea feţei, nici despre acest cap mândru, nici despre hainele voastre scumpe... vedeţi unde ajung toate acestea. Vorbiţi despre lucruri pe care ochii voştri le îmbrăţişează; vă voi vorbi eu despre alte lucruri... a căror strălucire este mare în alt fel. Până atunci, nu vă lăsaţi înşelaţi

niciodată de aceste aparenţe strălucitoare, ci consideraţi că toate acestea sunt chipul unui trup de noroi. De ce vă orbiţi aşa de uşor cu fantasmе? Trupurile noastre sunt noroi şi praf, chiar înainte de a cădea în descompunere. Arătaţi-mi acest om atât de măreţ, în mâinile bolii şi pe patul ultimelor sale dureri. Ce a devenit mândria sa, fastul său, linguşeala servitorilor săi? Unde sunt bogăţiile şi bunurile sale? Un vânt s-a ridicat şi cu suflarea sa arzătoare a uscat totul"⁶³.

Omul este înzestrat de Dumnezeu cu înţelepciune, cu raţiune, dar aceasta trebuie luminată de harul Sfântului Duh, de credinţa lucrătoare prin iubire. Spre o astfel de înţelepciune şi de raţiune, îndeamnă *Sfântul Ioan*. Omul trebuie să se folosească *de raţiune în înţelegerea teonomă a acesteia*, căci adevărata ei lumină vine de la Dumnezeu, Creatorul ei, ca Raţiune supremă. "Dumnezeu ne-a dat raţiunea, pentru ca ea să ne înveţe şi să primească ajutorul Său, nu pentru ca ea să se convingă că îşi este suficientă sie însăşi. Ochilor nu le lipseşte sigur nici utilitatea, nici frumuseţea, dar dacă ei încearcă să vadă fără lumină, nici frumuseţea lor nu le va servi la nimic, nici chiar puterea lor vizuală, aceasta putând chiar să-i deterioreze. Tot astfel şi sufletul este atins şi se deteriorează, *când pretinde că vede în afara Duhului*"⁶⁴.

Textul menţionat este extrem de semnificativ, în privinţa combaterii conceptului de *raţiune autonomă*, ce implică consecinţe nefaste, incalculabile, asupra vieţii spirituale a omului.

Sfântul Ioan este categoric în această privinţă. Raţiunea (mintea) fără lumina Duhului, e ca şi ochiul, fără lumina razelor solare. Mai amintim în acest sens cuvintele pe care el, atunci când comentează textul de la *Facere XLI, 15*, i le atribuie lui Iosif: "N-ai auzit şi de la mine, i-a spus Iosif, că nu-i cu putinţă înţelepciunii omeneşti, să tâlcuiască visele? Nu-i ţine de rău; dar, pe înţelepţii tăi... Nici n-ar putea ei pricepe vreodată *ceea ce are nevoie de descoperirea de sus*"⁶⁵.

Este arhicunoscută atitudinea *Sfântului Ioan* faţă de superfluu şi de lucrurile care prisosesc. Omul adevărat este cel ce se dezlipeşte de robia bunurilor pământeşti. Atunci el este într-adevăr "lumina lumii şi sarea pământului".

"Putere are sarea – iar Hristos vrea ca aceia ce-L urmează, să fie ca sarea – că sarea se păstrează şi pe ea, dar păstrează şi alimentele, peste care se presară. Aceiaşi putere o are şi lumina: se luminează şi

pe ea și luminează și pe alții. Deci, pentru că Hristos te-a pus printre oameni "sare" și "lumină", fii de folos și celui ce șade în întuneric. Învață-l că nici mai înainte, când a luat de la tine, n-a luat cu forță; convinge-l că nu ți-a fost făcut răul. Dacă îi arăți că i-ai dăruit și nu te-a jefuit, vei fi mai respectat, mai prețuit. Prefă, dar, cu blândețea ta, păcatul lui, în dărnicia ta"⁶⁶.

Este aproape imposibil de cuprins în întregime, profilul omului ca și coroană a creației. În multitudinea operelor sale și a râvnei neobosite a marelui ierarh străbate dorința de a face din omul creștin, un adevărat următor al lui Hristos.

În gama extrem de diversă a culorilor ce trebuie să întrească un asemenea portret, *Sfântul Ioan* mai adaugă și *calitatea răbdării* în nădăjduirea bunurilor viitoare. "Dacă sunt cu puțință de suferit și ușoare valurile și mările pentru marinari, luptele și rănilor pentru ostași, furtunile și gerurile pentru agricultori, loviturile cele dureroase pentru cei ce se luptă cu pumnii, din pricina nădejdiilor unor răsplăți trecătoare și pieritoare, cu mult mai mult cel ce nădăjduiește cerul, bunătățile cele nespuse și răsplătite cele veșnice nu va simți nici unul din necazurile și din oboselile de aici"⁶⁷.

Care om merită prețuit cu adevărat și se învrednicește de acest nume, ne spune *Sfântul Ioan* în ultimele sale omilii la Corinteni, printr-o frumoasă antiteză morală: "Nu recunosc omul după hlamida sa, centura sa, pornirile violente pe care le face să izbucnească în casă, după teama care o răspândește; îl recunosc după înțelepciunea sufletului, atunci când triumfă asupra patimilor sale și se ține la adăpost de funestele sale atingeri, atunci când stăpânește asupra casei sale interioare, le ascultă pe cele ale sufletului și când nu se lasă antrenat de judecăți false. Iată mai ales ce alcătuiește omul. Dacă el se dedă poftelor dezoronzante, își consumă zilele în beție și desfătare devenind atunci mai moale decât ceara sub focul pasiunilor, cum aş putea să-i dau numele de om? Astfel, nu văd în el decât un prizonier nefericit, sclav nedemn, jucăria și prada viciului, o ființă degradată, un obiect de repulsie și dezgust incapabil de a purta o luptă. Nu știți că noi avem de susținut războiul, că trebuie să înaintăm nu împotriva oamenilor, semenii ai noștri, ci tocmai împotriva puterilor nevăzute, falangelor demonilor, așa cum învață fericitul Pavel: "Noi nu avem de luptat împotriva trupului și sângelui, ci împotriva începătorilor și stăpânirilor" (Efes. VI, 12) celui rău"⁶⁸.

În înțelegerea teonomă a omului, pentru care *Sfântul Ioan* nu scapă nici un prilej să evidențieze "pogorământul" lui Dumnezeu față de acesta, omul este mare în Hristos și prin Hristos pe care trebuie să-L avem în permanență, model și ajutor. "Că însuși El, Dumnezeu fiind, nu pentru vreo altă pricină a îmbrăcat trupul nostru și s-a făcut om pentru mântuirea neamului omenesc. Dar pentru ce spun că a luat trupul nostru și că a îndurat toate cele omenești, când a primit și crucea, ca să ne slobozească de blestem pe noi, care eram suptși păcatului... Așadar dacă El, Dumnezeu fiind și având ființa aceea care este mai presus de înțelegere, a primit, din pricina iubirii Lui nespuse de oameni, toate acestea pentru noi și pentru mântuirea noastră, ce n-ar trebui să facem noi pentru semenii noștri, pentru mădularele noastre, ca să-i smulgem din gâtjelul diavolului și să-i ducem pe calea virtuții? Cu cât sufletul e mai bun decât trupul, cu atât au dreptul la mai mare răsplată cel care ajută pe cei nevoiași, cei care și prin sfaturi și neconțință învățătură aduc pe cei nepăsători și pe cei căzuți pe calea cea dreaptă, arătându-le urâtenia păcatului și marea frumusețe a virtuții celei după Dumnezeu"⁶⁹.

Măreția omului constă în ultimă instanță din însăși *alcătuirea sa*: "Spuneți-mi, nu suntem alcătuiți din două părți, *din suflet și din trup*? Pentru ce nu avem atâta grijă de amândouă, ci de trup ne străduim să-i dăm tot felul de îngrijiri, dăm bani la doctori, îl căutăm cu multă grijă, îl îmbrăcăm cu haine luxoase, îl hrănim mai mult decât trebuie, vrem să fie mereu odihnit și să nu fie supărat de nici o boală, iar de se întâmplă să sufere puțin, facem totul ca să-l însănătoșim?... Când ai, deci, de trup atâta grijă, pentru care pricină disprețuiești atât de mult grija pe care trebuie s-o ai de suflet? Pentru ce nu-i dai hrana potrivită, adică învățătura Dumnezeieștilor Scripturi?"⁷⁰

Chiar dacă sufletul trebuie prețuit în primul rând, *Sfântul Ioan* nu lasă să se înțeleagă că trupul nu are demnitatea lui, ce conduce și ea la puterea Creatorului. În *Omilia către Antiohieni*, această învățătură se desprinde cu claritate: "Trupul a fost creat cum cerea noblețea sufletului și în condițiile care împlinesc aceste cerințe. Dumnezeu nu a alcătuit trupul omului, fără un scop prealabil: El l-a organizat pentru sufletul căruia trebuia să-i fie colaborator. Dacă n-ar fi fost astfel, natura corporală n-ar fi făcut decât să împiedice lucrările de natură spirituală. Bolile arată aceasta în mod evident;

căci este suficient ca trupul să fie atât de puțin în afara stării sale normale... pentru ca să facă lucrarea facultăților sufletului foarte grea. Trupul nostru se constituie deci în prilej de admirat pentru providența Creatorului. Admirația se dezvoltă prin aceea că i-a conferit (trupului) o desăvârșire, pe care numai el o posedă și prin aceea că îi păstrează capacitatea de a îndeplini funcțiile pentru care el a fost destinat; și mai ales în aceea că, după înviere, îi pregătește o slavă mult mai strălucitoare”⁷¹.

Dată fiind demnitatea omului ca și coroană a creației prin sufletul și trupul său, vom prezenta în cele ce urmează învățătura *Sfântului Ioan Hrisostom* despre cele două componente ale ființei umane.

3. ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SUFLET ȘI TRUP A SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR.

Promovând o învățătură despre om în general, atât de puternic ancorată în Revelația divină, era firesc ca învățătura despre suflet și trup a *Sfântului Ioan Gură de Aur*, să se ridice la aceeași altitudine. Deși nu a consacrat o operă specială în acest sens, întreaga sa învățătură consemnată în scris, face numeroase referințe la această temă. De remarcat că ori de câte ori vorbește despre cele două componente umane, o face corelativ, în interdependența lor. Numai logica expunerii permite prezentarea lor în mod cronologic. În foarte puține cazuri, *Sfântul Ioan* învață deosebit despre unul sau altul din cele două. *Sfântul Ioan* explică de ce trebuie lămurită în lumina Sfintei Scripturi, învățătura despre suflet și trup. “Tâlcuind aceste cuvinte (din Facere – n. n.), unii oameni nesocotiți mânați de propriile lor gânduri, fără să țină seama de pogorământul cuvintelor Scripturii și fără să aibă o judecată vrednică de Dumnezeu încearcă să spună că sufletul este din ființa lui Dumnezeu. Ce nebunie! Ce sminteală! Atâtea și atâtea căi de pierzare a gătit diavolul celor ce vor să-l slujească! Și ca să vezi, uită-te că cei ce slujesc diavolului, se contrazic între ei. Unii din ei, întemeiați pe cuvântul “a sufla”, spun că sufletele sunt din ființa lui Dumnezeu; alții dimpotrivă, spun că sufletele se prefac în ființa celor mai necinstite animale. Poate fi oare o prostie mai mare ca aceasta? Pentru că li s-a întunecat mintea, și nu mai înțeleg sensul adevărat al Scripturii, ca și cum li s-ar fi orbit

privirile minții, se aruncă, contrazicându-se unii pe alții, în prăpastie: unii înălțând sufletul peste valoarea lui, alții, coborându-l sub valoarea lui...” A suflat în fața lui suflare de viață, “gândește-te iarăși că a hotărât ca așa precum a adus la ființă puterile cele netrupești, tot așa a hotărât ca și acest trup făcut din țărână, să aibă suflet rațional, care să poată folosi mădularele trupului. Trupul creat... stătea ca o unealtă ce avea nevoie de cineva care să o miște; dar mai bine spus, stătea ca o liră care avea nevoie de cineva, care să poată, prin arta și priceperea lui, să înalțe, prin mădularele trupului, ca prin niște coarde, cântarea cuvenită Stăpânului”⁷².

Sufletul provine printr-un act creator special al lui Dumnezeu și el este “putere de viață”. *Sfântul Ioan* învață că dacă la animal suflul de viață, după învățătura lui Moise “sângele animalului este sufletul animalului” (Lev. XVII, 11) este sângele lui, cu omul, lucrurile stau altfel. “Sufletul omului, însă, este netrupesc și nemuritor, mult superior trupului și atât de deosebit de el, cât este de deosebit netrupescul de trupesc”⁷³.

Prin sufletul rațional, omul este o ființă întreagă și desăvârșită. *Sfântul Ioan* învață în acest sens: “Și a suflat, spune Scriptura, în fața lui suflare de viață! Prin această suflare, a dăruit celui din pământ putere de viață; *sufierea aceasta constituie ființa sufletului*. Și Scriptura a adăugat: “Și s-a făcut omul cu suflet viu”. Ce înseamnă “cu suflet viu?”. Înseamnă lucrător, care are, prin lucrările lui, în slujba sa mădularele trupului, care urmează voinței lui. Dar nu știu cum s-a făcut că noi oamenii, am răsturnat ordinea aceasta; atât de mult s-a întins păcatul, încât sufletul a fost silit să urmeze voilor trupului”⁷⁴.

Iscusit mănuiitor al analogiilor, *Sfântul Ioan* dă una dintre cele mai inspirate definiții ale minții, înțelegând ca “pisc” al sufletului, în înțelesul său duhovnicesc. “*Ceea ce este ochiul pentru trup, aceea este mintea pentru suflet*. După cum n-ai prefera să porți bijuterii de aur, să te îmbraci cu haine de mătase, dar să ți se scoată ochii, ci socotești sănătatea ochilor mai de preț decât o bogăție ca aceasta – deci, după cum atunci când ochii sunt orbiți, cea mai mare parte a lucrării celorlalte mădulare este pierdută, pentru că li s-a stins lumina, tot așa și când mintea este stricată, sufletul se umple de nenumărate rele. Așadar, după cum căutăm să avem în trup, ochi sănătoși, tot așa și în suflet, mintea. Cum vom mai vedea, deci, dacă

vom strica tocmai organul care dă lumină și celorlalte mădulare? După cum cel care stârpește izvorul a secat și râul, tot astfel cel care strică mintea a tulburat toată activitatea sufletului în viața aceasta⁷⁵.

Fiind nemuritor și imaterial, sufletul mai are și alte caracteristici. "Sufletul zboară cu îndrăzneală, dorind să dobândească chiar extremitățile lumii și să atingă cerul și nimic nu-l împiedică, atât de ușoare sunt aripile gândurilor sale, acest dar al lui Dumnezeu. Dar nu i-a dat doar aripi ușoare, El l-a mai dăruit și cu ochi care văd cu mai multă pătrundere decât cei ai trupului. Căci dacă vederea corporală, traversează un spațiu liber, ea vede la o distanță mai mare, dar dacă se lovește de un corp cât de mic, este asemenea unui corp care se restrânge în elanul său și e respinsă. Ochii sufletului dimpotrivă, chiar dacă sunt pereți, întărituri, înălțimi muntoase, chiar bolta cerească în drumul lor, ei vor trece ușor acestea. Totuși, chiar dacă posedă atâta rapiditate și acuitate, sufletul nu este în stare prin el însuși să ajungă la cunoașterea celor cerești, el are nevoie de Cineva să-l ducă de mână"⁷⁶. El trebuie luminat de Dătătorul de lumină. El are nevoie să-i fie luminată haina sa. Care sunt hainele lui? – se întreabă și răspunde Sfântul Ioan: "Milostenia și dărnicia cu săracii. Aceasta-i cea mai frumoasă haină a sufletului; aceasta-i haina lui strălucitoare. Iar dacă vrei să-i dai nu numai haine, ci vrei să-l împodobești cum îți împodobești trupul, adaugă-i și ajutorul rugăciunilor, mărturisirea păcatelor și nu conțeni a-i curăța fața cu lacrimi necurmate. După cum în fiecare zi îți speli cu toată râvnă fața ca să nu rămână pe ea nici pic de murdărie, grăbește și fă și cu sufletul la fel! Spală-l în fiecare zi, vărsând lacrimi fierbinți. Sufletul ajunge mai strălucitor, după ce leapădă, cu apa aceasta, murdăria"⁷⁷.

Sfântul Ioan învață în privința sufletului o întărire a acestuia cu trecerea anilor, dar menționează că pot fi și excepții de la aceasta. "Sufletul se întărește (fortifică) pe măsură ce înaintăm în vârstă. Tot așa cum trupul, când e asaltat de febră și de boli neîntrerupte, oricare ar fi vigoarea sa prin naștere, rămâne slăbit, dar își reîntărește îndată puterea, după ce este eliberat de asemenea asalturi, tot așa sufletul, este uneori slăbit în tinerețe de febra patimilor, de dragostea de slavă și de plăcere, a gândurilor necuvioase, a tuturor fantasmelor imaginației; și apoi când bătrânețea vine, el se eliberează, fie prin

binefacerea vârstei, fie prin însuflările credinței... Dar uneori vedem și bătrâni mai răi decât tinerii"⁷⁸.

Întotdeauna Sfântul Ioan evidențiază responsabilitatea sufletului și a facultăților sale de conducător al "casei sale" – trupul și astfel omul întreg devine "o casă" bine chivernisită, în care poate locui Dumnezeu. Numai în acest fel, omul poate stăpâni cu adevărat cosmosul, care a fost creat pentru el.

"Sufletul este chipul acestor trei lucruri: al casei, al cetății, al cosmosului; există reciprocitate între unele și altele. Sunteți chemați să puneți ordine în această casă, să o conduceți bine, începând prin a conduce bine sufletul vostru; aceasta este adevărata voastră casă. Dacă nu ești în stare să dirijezi acest suflet unic, întotdeauna prezent, cum poți să-i conduci pe alții? Oricine trebuie să știe bine să-și conducă sufletul, prin care poate face să domnească supunerea acolo unde trebuie, autoritatea acolo unde trebuie, acela va ști să conducă o casă, va ști să conducă o cetate, va ști să conducă cosmosul. Dar dacă nu știe să-și dirijeze sufletul, cum va putea el să ducă Universul"⁷⁹. Omul este o casă, lumea este o casă. Ca și odinioară Tertulian, Sfântul Ioan ridiculizează metempsihoza și după cum am văzut concepția panteistă despre suflet. "Dacă sufletul nostru este chiar din ființa lui Dumnezeu și dacă acest suflet trece prin diferite trupuri, în castraveți... și cepe, substanța divină înseamnă că trece prin acestea deasemeni. Când spunem că Sfântul Duh a făcut un templu din sânul Fecioarei, ei râd de noi și încă mai râd când adăugăm că El poate locui într-un templu spiritual; dar nu roșesc de loc când infuzează divinitatea în legume, insecte și animale, fără a-i excepta pe măgari, găsim astfel taina unei noi idolatrii. Ceapa nu este în Dumnezeu, obiectează ei, Dumnezeu este acela care este în ceapă; căci în fine ceapa nu este Dumnezeu. De ce vă dați înapoi în fața metempsihozei divine? E rușinos să gândești? Doctrina voastră e și mai rușinoasă. Cum ar fi într-adevăr rușinos dacă ar fi vorba de noi? Aici se vede fondul însuși al nelegiuirii. Dar în fine, de ce nu vor ei să reînvie trupul? Ce motiv au ei de pus în valoare? Acela că trupul este un lucru rău. Cum îl cunoașteți atunci pe Dumnezeu, vă rog? Cum cunoașteți voi, chiar creaturile? De unde îi vine filozofului filozofia sa, dacă trupul nu-i servește la nimic? Distrugeți simțurile și apoi aflați ce trebuie știut. Ce e mai insipid decât sufletul, dacă de la început, el nu are în ajutorul său decât simțuri viciate? E suficient ca

vom strica tocmai organul care dă lumină și celorlalte mădulare? După cum cel care stârpește izvorul a secat și râul, tot astfel cel care strică mintea a tulburat toată activitatea sufletului în viața aceasta⁷⁵.

Fiind nemuritor și imaterial, sufletul mai are și alte caracteristici. "Sufletul zboară cu îndrăzneală, dorind să dobândească chiar extremitățile lumii și să atingă cerul și nimic nu-l împiedică, atât de ușoare sunt aripile gândurilor sale, acest dar al lui Dumnezeu. Dar nu i-a dat doar aripi ușoare, El l-a mai dăruit și cu ochi care văd cu mai multă pătrundere decât cei ai trupului. Căci dacă vederea corporală, traversează un spațiu liber, ea vede la o distanță mai mare, dar dacă se lovește de un corp cât de mic, este asemenea unui corp care se reține în elanul său și e respinsă. Ochii sufletului dimpotrivă, chiar dacă sunt pereți, întărituri, înălțimi muntoase, chiar bolta cerească în drumul lor, ei vor trece ușor acestea. Totuși, chiar dacă posedă atâta rapiditate și acuitate, sufletul nu este în stare prin el însuși să ajungă la cunoașterea celor cerești, el are nevoie de Cineva să-l ducă de mână"⁷⁶. El trebuie luminat de Dătătorul de lumină. El are nevoie să-i fie luminată haina sa. Care sunt hainele lui? – se întreabă și răspunde *Sfântul Ioan*: "Milostenia și dărnicia cu săracii. Aceasta-i cea mai frumoasă haină a sufletului; aceasta-i haina lui strălucitoare. Iar dacă vrei să-i dai nu numai haine, ci vrei să-l împodobești cum îți împodobești trupul, adaugă-i și ajutorul rugăciunilor, mărturisirea păcatelor și nu conțeni a-i curăța fața cu lacrimi necurmate. După cum în fiecare zi îți speli cu toată râvnă fața ca să nu rămână pe ea nici pic de murdărie, grăbește și fă și cu sufletul la fel! Spală-l în fiecare zi, vărsând lacrimi fierbinți. Sufletul ajunge mai strălucitor, după ce leapădă, cu apa aceasta, murdăria"⁷⁷.

Sfântul Ioan învață în privința sufletului o întărire a acestuia cu trecerea anilor, dar menționează că pot fi și excepții de la aceasta. "Sufletul se întărește (fortifică) pe măsură ce înaintăm în vârstă. Tot așa cum trupul, când e asaltat de febră și de boli neîntrerupte, oricare ar fi vigoarea sa prin naștere, rămâne slăbit, dar își reîntărește îndată puterea, după ce este eliberat de asemenea asalturi, tot așa sufletul, este uneori slăbit în tinerețe de febra patimilor, de dragostea de slavă și de plăcere, a gândurilor necuvioase, a tuturor fantasmelor imaginației; și apoi când bătrânețea vine, el se eliberează, fie prin

binefacerea vârstei, fie prin însuflările credinței... Dar uneori vedem și bătrâni mai răi decât tinerii"⁷⁸.

Întotdeauna *Sfântul Ioan* evidențiază responsabilitatea sufletului și a facultăților sale de conducător al "casei sale" – trupul și astfel omul întreg devine "o casă" bine chivernisită, în care poate locui Dumnezeu. Numai în acest fel, omul poate stăpâni cu adevărat cosmosul, care a fost creat pentru el.

"Sufletul este chipul acestor trei lucruri: al casei, al cetății, al cosmosului; există reciprocitate între unele și altele. Sunteți chemați să puneți ordine în această casă, să o conduceți bine, începând prin a conduce bine sufletul vostru; aceasta este adevărata voastră casă. Dacă nu ești în stare să dirijezi acest suflet unic, întotdeauna prezent, cum poți să-i conduci pe alții? Oricine trebuie să știe bine să-și conducă sufletul, prin care poate face să domnească supunerea acolo unde trebuie, autoritatea acolo unde trebuie, acela va ști să conducă o casă, va ști să conducă o cetate, va ști să conducă cosmosul. Dar dacă nu știe să-și dirijeze sufletul, cum va putea el să ducă Universul"⁷⁹. Omul este o casă, lumea este o casă. Ca și odinioară *Tertulian*, *Sfântul Ioan* ridiculizează metempsihoza și după cum am văzut concepția panteistă despre suflet. "Dacă sufletul nostru este chiar din ființa lui Dumnezeu și dacă acest suflet trece prin diferite trupuri, în castraveți... și cepe, substanța divină înseamnă că trece prin acestea deasemeni. Când spunem că Sfântul Duh a făcut un templu din sânul Fecioarei, ei râd de noi și încă mai râd când adăugăm că El poate locui într-un templu spiritual; dar nu roșesc de loc când infuzează divinitatea în legume, insecte și animale, fără a-i excepta pe măgari, găsim astfel taina unei noi idolatrii. Ceapa nu este în Dumnezeu, obiectează ei, Dumnezeu este acela care este în ceapă; căci în fine ceapa nu este Dumnezeu. De ce vă dați înapoi în fața metempsihozei divine? E rușinos să gândești? Doctrina voastră e și mai rușinoasă. Cum ar fi într-adevăr rușinos dacă ar fi vorba de noi? Aici se vede fondul însuși al nelegiuirii. Dar în fine, de ce nu vor ei să reînvie trupul? Ce motiv au ei de pus în valoare? Acela că trupul este un lucru rău. Cum îl cunoașteți atunci pe Dumnezeu, vă rog? Cum cunoașteți voi, chiar creaturile? De unde îi vine filozofului filozofia sa, dacă trupul nu-i servește la nimic? Distrugeți simțurile și apoi aflați ce trebuie știut. Ce e mai insipid decât sufletul, dacă de la început, el nu are în ajutorul său decât simțuri viciate? E suficient ca

doar o parte a trupului să fie altfel, spre exemplu creierul, ca sufletul să fie în întregime neputincios; dacă tot restul este astfel, ce va deveni el?”⁸⁰

De remarcat că *Sfântul Ioan* nu vorbește în mod special despre trup decât atunci când consideră necesar să corecteze anumite învățături greșite despre acesta. Întotdeauna despre trup tratează în reciprocitate cu sufletul, având în vedere scopul lor comun – nemurirea. Direcțiile în care *Sfântul Ioan* își orientează somatologia sa sunt două: *una* ce trimite la măreția și puterea Creatorului și *alta* la învierea trupului, în contextul acuzațiilor aduse trupului pentru perisabilitatea sa în viața pământească. Atât acuzațiile aduse trupului, cât și contracararea lor se dovedesc extrem de actuale. De aceea vom apela la paragrafe “in extenso” din gândirea *Sfântului Ioan*: “Ceea ce v-am spus în legătură cu creația, voi repeta despre *trupul omenesc*; aceasta mă umple de admirație față de Dumnezeu, pentru două motive: și pentru că el a fost supus stricăciunii dar și pentru că chiar în aceasta trupul ne arată înțelepciunea și puterea Creatorului său. Că Dumnezeu ar fi putut să-l formeze dintr-o materie mai nobilă, a dovedit-o creând soarele și celelalte astre. Cel care a creat toate acestea în astfel de condiții ar fi avut în mod sigur puterea să creeze și trupul, dacă ar fi vrut, în condiții identice.”

Nu există alt motiv al slăbiciunii trupului omenesc, decât cel enunțat mai devreme. Departe de a micșora opera Creatorului său, acest motiv o înalță și mai mult. Cu cât materia este mai puțin nobilă, cu atât mai multă artă, putere și înțelepciune i-au trebuit Creatorului pentru a face din pământ o operă atât de armonioasă și să o înzestreze pe aceasta cu simțuri atât de diferite, de delicate și capabile să ne conducă la cunoașterea unor adevăruri atât de remarcabile. În consecință, admirați cu atât mai mult arta minunată a Creatorului, cu cât grosimea materiei vă surprinde mai mult. În ce mă privește, eu acord mai puțină admirație sculptorului, când el modelează o statuie din aur, decât celui care prin puterea artei sale, reușește să formeze cu puțină argilă o statuie, ale cărei trăsături sunt impregnate cu o uimitoare și de neconceput frumusețe. În primul caz, materia vine în ajutorul artistului; în al doilea numai arta se arată descoperită. Amintiți-vă la ce este folosită argila: la izolarea cărămizilor și a vaselor de lut, nu-i așa? Ei bine, Artistul suprem-Dumnezeu a făcut din această argilă... un ochi atât de frumos, că

uimește admirația celor care îl observă: acest ochi El l-a dăruit omului”⁸¹.

Tocmai pentru că “de trup trebuie să ne îngrijim atât cât să putem trăi și săvârși cu râvnă faptele duhovnicești”⁸² și “înfrânându-ne săltările trupului, să-l facem plecat pentru împlinirea poruncilor”⁸³, trebuie să-i arătăm și trupului deosebita grijă. Aceasta știindu-se că “duhul este osânditor, iar trupul neputincios”... Chiar dacă, zice *Sfântul Ioan* – ai vrea să disprețuiești moartea, nu vei putea, atâta vreme cât Dumnezeu nu-ți întinde mână de ajutor; că trupul trage în jos mintea”⁸⁴.

În primul rând trebuie evitată suprasolicitarea trupului în orice fel, căci atunci când “organele trupului nostru sunt silite să depășească hotarele lor firești și să lucreze peste măsură, atunci se nasc în trupul nostru nenumărate boli și moarte chinuitoare”⁸⁵.

O dovadă a prețuirii trupului o constituie combaterea practicii odioase a mutilărilor corporale. *Sfântul Ioan* învață că nu măduarele trebuie tăiate, din exces de zel, chiar duhovnicesc, ci “gândurile rele”, combătând cu acest prilej și fatalitatea ca implacabilitate a destinului: “Tăierea mădurelor a fost dintru început fapta unei lucrări diavolești... ca să defaime opera lui Dumnezeu și să pocească pe om; ca să pună totul pe seama naturii mădurelor și nu a voinței libere; din pricina aceasta mulți păcătuiesc fără teamă, pentru că se socotesc fără vină; aceștia își pricinuiesc o îndoită vătămare: *una* că-și ciuntesc măduarele; *a doua* că împiedică voința de a săvârși fapte bune. Diavolul le-a legiuit pe acestea! Dar în afară de lucrul acesta, diavolul a mai adus pe lume și o altă învățătură rea! A deschis drum învățării despre soartă și destin ca să pângărească libertatea dată nouă de Dumnezeu, ca să ne convingă că natura este rea; iar cu aceasta a mai semănat și alte învățături rele, deși nu pe față... De aceea, vă rog să fugiți de o nelegiuire ca aceasta, de tăierea mădurelor. În afară de asta trebuie să vă spun că tăierea mădurelor nu stinge pofta, ci o aprinde mai mult. În altă parte își are izvoarele sămânța (rea – n. n.) care este în noi, din altă pricină își înalță pofta valurile sale. Unii spun că pofta trupului se naște din creier, alții spun că din coapse. Eu însă aș spune că nu se naște din altă parte decât *dintr-o voință desfrânată și dintr-o minte nesupravegheată*. Dacă sufletul ne este curat nu ne vatămă de loc mișcările trupului”⁸⁶.

Trebuie precizat că învățătorul nostru nu se referă la extirparea unor organe din rațiuni binecuvântate, ce se impun pentru salvarea organismului, practicate de medicina modernă.

În spiritul învățaturii biblice, *Sfântul Ioan* învață că și trupul este învrednicit de Dumnezeu cu nemurirea prin înviere.

“Amintiți-vă cum a creat Dumnezeu omul încă de la început și a oprit... îndoiala despre înviere. Oare nu a luat El pământ ca să modeleze trupul omenesc? Or, ce este mai greu să faci cu puțin pământ, carnea, venele, pielea, oasele, fibrele, nervii, arterele, organele, ochii, urechile, nările, picioarele, mâinile, și să îi dea fiecăruia dintre aceste organe o funcție care să îi fie proprie sau chiar să facă nemuritor, ceea ce este stricacios? Nu vedeți voi, deci, cât de uniform este pământul și cât de opus trupul, care are varietate și diversitate fie în lucrări, fie în culori, fie în alcătuirea sa, fie în firea sa și în tot restul? De ce, dar, această îndoială asupra lucrurilor viitoare?”⁸⁷.

Trupul nu poate și nu trebuie disprețuit după înțelegerea corectă a planului lui Dumnezeu cu el. Explicând pasajul “cei ce sunt în trup, nu pot plăcea lui Dumnezeu” (Rom. VIII, 8). *Sfântul Ioan* scrie: “Aici trup *nu înseamnă corpul nici ființa corpului*, ci viața carnală și lumească plină de desfătare și nebunie, și care îl face pe tot omul carne (trup)”⁸⁸. Iar în altă parte spune: “Cugetul trupului înseamnă aici gândul pământesc îngroșat, cel căzut în cele ale vieții și în fapte rele”⁸⁹.

Nu trebuie confundată astfel înțelegerea trupului “carnal” cu demnitatea hotărâtă de Dumnezeu acestuia la sfârșitul veacurilor. De aceea o dată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la a doua Venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului ca “pământ nou” și “cer nou” (Apoc. XXI). Atunci ... spune *Sfântul Ioan*: “nesticăcioasă se va arăta bunăcuviința creației, pentru că *va primi trupuri nesticăcioase, și ea se va schimba la chip* întru mai bine”⁹⁰.

Așa cum s-a amintit, învățătura *Sfântului Ioan* despre suflet și trup poate fi înțeleasă în adevărata ei lumină în raportul dintre suflet și trup, despre care vom face câteva precizări în cele ce urmează.

Este evident faptul că trupul nu poate fi înțeles în adevărata lui valoare decât prin unirea cu sufletul. “Ce ar face trupul prin el însuși? El nu este bun decât prin unirea cu sufletul... în sine el nu

este nici bun, nici rău, el poate sluji binelui ca și răului... Trupul dovedește poftă, dar nu poate dori singur adulterul – el cere hrănirea și nu neapărat abuzul; el vrea să i se dea să bea și nu să fie îmbătat. Este evident că beția de exemplu nu este cerută numai de trup, el nu mai reține băutura când au fost depășite limitele; nu mai este atunci domeniul trupului, totul vine din sufletul care se amestecă în materie și se materializează el însuși. Trupul este bun, totuși nu așa ca sufletul. Chiar dacă plumbul este inferior aurului, nu înseamnă să spunem că el este nefolositor, el este chiar necesar, ca mijloc de coeziune. Întocmai este necesar trupul, sufletului. Un copil de origine oricât de nobilă ar fi, are nevoie de cineva să-l susțină: așa și sufletul are nevoie de trup. Să nu vă mirați că am recurs la asemenea comparație. Când spunem despre un lucru că e copilăresc, nu vârsta o condamnăm, ci aceea ce el arată în afara realității: astfel vorbim și despre trup. În rest, depinde de noi *să nu fugim de trup*; chiar pe pământ, noi putem să fim și în duh și în ceruri. A se găsi într-un loc sau altul, nu este atât o problemă de poziție, ci de dorință. Adesea un om este aici și noi îi declarăm contrariul”⁹¹.

Fin dialectician și folosind toate nuanțele argumentației, *Sfântul Ioan* întrebuințează și alte comparații în lămurirea interdependenței dintre suflet și trup, precum urmează: “Recunoaștem că sufletul este mai presus de trup, că îi este superior în demnitate, dar nu mărturisim totuși că trupul este dușman declarat a acestuia, sau că este rău; trupul ar trebui să asculte de suflet, la fel cum harpa de muzician, ca și corabia de cârmaci. Ori nu stăpânește nici o opoziție între harpă și corabie pe de o parte, cârmaci și muzician pe de altă parte; există mai degrabă între ei un raport de analogie perfectă, încă demnitatea unora influențează mult asupra demnității altora. A pretinde că arta nu rezidă în harpă, nici îndemânarea în corabie, dar că trebuie raportată una la artist, cealaltă la cârmaci, nu înseamnă că te exprimi ca un defăimător, ci mai degrabă că subliniezi diferența care există între artist și harpă, de care se folosește. Astfel Apostolul spunând că “binele nu sălășluiește în trupul meu”, departe de a înjosi trupul, face să reiasă măreția sufletului; căci sufletului îi este păstrată grija de a folosi și cânta la harpă”⁹².

Ca nimeni altul până la el, *Sfântul Ioan* descrie printr-o neîntrecută iscusință a analogiilor, modul în care sufletul trebuie să-și exercite conducerea trupului, în reciprocitatea lor. Robustețea logicii

și frumusețea comparațiilor, nici nu ne mai lasă loc de comentarii. Concluziile se trag de la sine. "După cum locuitorii munților înalți nu văd și nu aud nimic dintre cele ce se petrec jos, în cetate, sau cel mult nu aud decât zgomote confuze și monotone asemănătoare zumzăitului viespilor, tot așa și sufletele care, detașându-se de grijile lumii, s-au înălțat pe culmile spirituale, nu mai percep ce se petrece în lumea noastră. Atât cât sufletul se ocupă de lucrurile pământești, trupul și simțurile lui, îl încarcă cu dorința legăturilor și ridică în jurul lui, în toate direcțiile furtuna teribilă a plăcerilor trecătoare. Auzul, vederea, pipăitul, mirosul, limba (gustul) fac să pătrundă până la el, din afară, o infinitate de ispite. Dar îndată ce el a ajuns în sferele înalte și a consacrat plăcerile sale lucrurilor spirituale, el închide prin aceasta, chiar orice intrare a închipuirilor sale. Nu pentru că anulează funcțiunea simțurilor, ci el le dă o finalitate înălțătoare. Așa cum o stăpână severă și temută, care propunându-și să pregătească un parfum frumos mirositor a cărui pregătire cere multă cheltuială și grijă, însuflețește râvna slujitoarelor sale și le cheamă lângă ea; poruncește uneia să treacă prin sită ingredientele care nu sunt încă folosite; alteia să cântărească exact cu balanța în mână, cantitatea ce trebuie pusă pentru a nu strica proprietățile cuvenite, alteia să fiarbă aceasta, uneia să macine aceasta, alteia să facă un amestec, alteia să ia un vas de alabastru, alteia să ia un vas diferit, și în fine să facă un lucru sau altul, așa încât ocupându-le simultan spiritele și mâinile și ea (stăpâna), veghează ca nimic să nu se strice și nici nu suferă că se merge afară și nici că privirile se duc și în altă parte; *tot astfel sufletul* care pregătește parfumul prețios al sfințeniei, cheamă la el simțurile și le răpește de la orice nepăsare periculoasă. I se întâmplă să se dedice lucrării virtuții și lucrărilor lui Dumnezeu, atunci el privează simțurile de toată energia lor, de teamă că, răspândindu-se într-un mod nefolositor, ele ar putea să tulbure liniștea, care ar trebui să domnească în interior. Iată de ce astfel, sunetele care lovesc uneori auzul, un spectacol oarecare, privirile, dar nimic nu pătrunde înăuntru, pentru că sufletul schimbă lucrarea fiecăruia dintre simțuri. Dar ce vorbesc de sunete și spectacole? Mulți oameni în situații asemănătoare, nu observă dar, ce se petrece sub ochii lor și nici nu simt zguduirile care îi mișcă. Astfel este puterea sufletului, care ne poate ușura, dacă vrem, ca locuind totuși

pe pământ, să rămânem insensibili la tot ce se întâmplă la suprafață, ca și cum am locui în cer"⁹³.

Sfântul Ioan descrie deasemenea, interdependența dintre suflet și trup, lămurind clasică formulare din imnografia Bisericii a păcatului săvârșit "*cu lucrul, cu cuvântul și cu gândul*". Și iată cum: "Trebuie să închidem urechea (auzul), la cuvinte nefolositoare; nu este un rău fără urmări; toate celelalte rele pot decurge din aceasta. Dacă am fi exersat înțelegerea noastră ca să dăm toată atenția cuvintelor dumnezeiești, ea nu ar mai vrea să asculte altele; și neascultându-le pe cele din urmă, nu ar mai ajunge până la lucrări (fapte) rele; căci cuvântul este calea care conduce la lucrare; *gândul, cuvântul și lucrul* – iată cei trei termeni succesivi. S-au văzut adesea oameni înțelepți, trecând de la aluzii rușinoase la fapte rușinoase. Nu este în firea sa ca sufletul să îmbrățișeze binele sau răul, alegerea este determinată de liberul arbitru. La fel cum pânza urmărind direcția în care suflă vântul, dă impuls corăbiei, sau mai bine cum cârma o îndreaptă într-o direcție sau alta, cu concursul vântului; tot așa și rațiunea noastră, când urmează vorbe înțelepte, va naviga fără pericol sau dimpotrivă, va eșua. *Ceea ce suflarea vântului este pentru corabie, cuvântul este pentru suflet*; el îl dirijează și îl face să se întoarcă după voia sa. De aici sfatul pe care ni-l dă Scriptura: "Toate vorbirile voastre să le faceți după legea Celui Prea Înalt"⁹⁴. Sufletul adevărat, cântărește grijile lumești și trebuie să oprească ceea ce îi este folositor și nu-i produce vătămare. "Nu vezi că și ochii trupului lăcrimează mereu dacă-i ținem la fum; dar dacă stau la aer curat, în livezi, lângă izvoare, în grădini, sunt mai pătrunzători și mai sănătoși? tot așa și cu *ochiul sufletului*; dacă se hrănește în livada cuvintelor duhovnicești, va fi curat, limpede și ager, dar dacă umblă în fumul grijilor lumești, va scoate nenumărate lacrimi și va plânge și acum pe pământ, dar și atunci pe lumea cealaltă. Da, cu fumul se aseamănă grijile lumești!"⁹⁵

Prin analogia dintre "*ochiul trupului*" și "*ochiul sufletului*", *Sfântul Ioan* subliniază responsabilitatea sufletului, în comparație cu trupul "*Ochiul sufletului*", are îndatorirea să îndrepte vederea spre ceea ce îi este folositor omului întreg. Acel ochi trebuie "scos dacă ne smintește", nu cei ai trupului care ne-au fost dați să "slăvim pe Făcătorul" lor, prin frumusețea creației. "Nu este de vină ochiul că a ajuns pricina căderii, ci *trândăvia voinei și neînfrânarea poftelor*."

Ochiul pentru asta a fost creat, ca prin el să vedem creaturile lui Dumnezeu și să slăvim pe Creatorul lor. Lucrul ochiului este să vadă; dar văzul rău vine de la gândul care conduce pe om. Stăpânul a creat mădularele, ca să ne folosească la săvârșirea faptelor bune; conducerea mădulelor însă, a dat-o în seama sufletului. Când sufletul se trândăvește și slăbește frăurile, pățește ca un vizitiu care, neputând stăpâni săriturile fără rânduială ale cailor, scapă frăurile și caii se prăvălesc în prăpastie, târând cu ei și trăsura și vizitiul; tot așa și cu voința noastră; când nu știe să întrebuițeze cum trebuie mădularele, se înecă, plecându-se în fața poftelor rușinoase⁹⁶.

Din cele spuse anterior, se poate înțelege mai bine opoziția paulină dintre omul "carnal" sau "psihic", în contrast cu cel "spiritual" (duhovnicesc) (I Cor. II, 14; III, 3; Efes. IV, 22, Rom. VIII, 8). Interdependența dintre suflet și trup, atunci când sufletul nu se achită corespunzător de responsabilitățile sale, cugetul omului devine "trupesc". Este vorba deci de o înjugare generală a omului cu materialitatea, cu neîncetata curgere a elementelor ce alcătuiesc lumea materială, cu continua mișcare și schimbare care-l fac pe om împătimit și "carnal", în întregul lui. Iată cum explică învățătorul nostru această situație: "Fiindcă așa cum cei înaripați în Duhul, fac duhovnicesc și trupul, așa și cei ce fug de această făcându-se robi pântecelui și plăcerii; fac "trup" și sufletul, nu transformând ființa acestuia, ci pierzând noblețea lui"⁹⁷.

S-a putut constata astfel că așa-zisul trihotomism paulin nu poate fi antropologic ci duhovnicesc. În această lumină îl explică și *Sfântul Ioan*.

Subordonarea trupului față de suflet nu este ușoară, implică eforturi susținute din partea omului întreg, anumite privațiuni și înfrânări, care în aparență ar violenta trupul. "Căci dacă se aduce înfrânare trupului molatic, sufletul în plină vigoare se bucură. Nu-mi vorbi despre căldura arzătoare, nici de sudoare: dacă trupul îl faci să transpire, îți ștergi sufletul. Cei trei tineri erau în vârtoarea flăcărilor, dar ei nu simțeau nimic și dogoarea a devenit rouă (Dan. III, 49-50). Când te gândești la sudoare, gândește-te și la răsplată și la compensație. Și într-adevăr, scufundătorul nu are curajul de a se arunca în apele adânci decât pentru perle, răsplata luptei sale? Să se înțeleagă, nu condemn materia, ci gândul păcătos (vinovat)"⁹⁸.

Ca un corolar al măiestriei, cu care *Sfântul Ioan* descrie reciprocitatea dintre suflet și trup, adăugăm un pasaj în detaliu, din *Omilia XXXIV la Matei*, ce impresionează prin realismul și actualitatea lui și îndeamnă la prețuirea sufletului: "Nu trupul e frumos (în sine), ci alcătuirea și înflorirea cu care sufletul colorează trupul. Iubește, dar, sufletul care face ca și trupul să fie frumos!... Îți voi arăta că chiar atunci când trupul este viu, toată frumusețea lui se datorește sufletului. Dacă sufletul se bucură, înfloresc trandafirii în obraji; dar dacă suferă, frumusețea aceea piere și obraji se îmbracă în haină de doliu. Dacă sufletul se bucură mereu, înfloresc și trupul; dar dacă suferă mereu, ajunge mai slab și mai plâpând, ca pânda de păianjen. Dacă sufletul se mânie, trupul ajunge dezgustător și fără de rușine; dar dacă se uită cu ochi liniștiți, fața e plină de farmec. Dacă sufletul pizmuiește, paloarea și gălbeneala îi inundă fața, dar dacă iubește, chipul strălucește de multă frumusețe. Din pricina aceasta, multe femei, deși nu sunt frumoase la chip, au mult farmec; pentru că sufletul le dă acest farmec; altele dimpotrivă, nespuse de frumoase pierd din frumusețe, tocmai pentru că sufletul lor e urât. Gândește-te cum se înroșește un chip nevinovat! Cât de plăcut, cât de frumos se face când, cuprins de rușine, se împurpurează cu fel de fel de culori! Când, însă, este nerușinat, atunci fața e mai urâtă ca fața unei fiare. nimic nu-i mai frumos, *nimic nu-i mai plăcut ca frumusețea sufletului*. Dragostea trupească este însoțită de durere, cea sufletească însă e curată și neînvălmășită. Care este omul, care să admire pe crainic și nu pe împărat. Care este omul care se minunează de tâlcuitor și nu de filozof? *Ai văzut niște ochi frumoși? Caută să afli cum sunt ochii sufletului!* Dacă aceia nu sunt frumoși, disprețuiește-i pe aceștia! Niciodată n-ai să te îndrăgostești de o femeie urâtă, care și-a pus pe față o mască frumoasă, după cum n-ai să suferi că o femeie frumoasă și cu chip plăcut să-și acopere cu mască frumusețea ei, ci îi dai masca la o parte și vrei să-i vezi frumusețea ei în toată splendoarea ei. Așa fă și cu sufletul și caută să-l cunoști pe el, mai întâi. Sufletul e acoperit de trup ca și cu o mască. Tocmai din pricina aceasta, trupul rămâne ceea ce este; sufletul însă, chiar dacă este lipsit de frumusețe, poate să ajungă frumos. Dacă ochiul sufletului este urât, aspru și întunecat, poate să ajungă frumos, potolit, liniștit, dulce și prietenos. Această frumusețe deci să o căutăm"⁹⁹.

Înainte de a prezenta învățătura *Sfântului Ioan despre desăvârșire*, captivați de frumusețea analogiilor sale, privitoare la raportul dintre suflet și trup, încheiem tot printr-o analogie, după care: "Omul, prin sufletul și trupul său, e ca o vioară, care deși nu e compusă dintr-o infinitate de coarde, are posibilitatea să redea nesfârșitele și mereu mai perfecționatele melodii, pe care un progres muzical al omenirii, niciodată terminat, le poate descoperi în neconținută ei ascensiune artistică. Vioara poate reda și zgomotele cele mai țipătoare și dezacordate. Dar nu aceasta este posibilitatea ei cea mai proprie și nu pe linia ei poate reda armonii tot mai perfecte, potrivit cu ridicarea neconținută a artistului, la o sensibilitate tot mai rafinată. Omul este o vioară creată de Dumnezeu, pentru a reda *treptat armoniile tot mai perfecte ale realității Lui*. Nu e mai puțin adevărat că omul, asemenea viorii, redă într-un mod propriu lui, armoniile divine.

Dar Dumnezeu însuși face să se producă aceste armonii pe coardele omului și le recunoaște ca redându-L pe El"¹⁰⁰. *Așadar, omul nu poate fi înțeles decât iconic și teonom.*

4. DESĂVÂRȘIREA – SINERGIE A SUFLETULUI ȘI A TRUPULUI

După cum am observat, dacă "Chipul este întipărit în însăși ființa omului, "asemănarea" rămâne o țintă, un ideal, la care se ajunge prin strădaniile de a dobândi virtuțile (sau sfințenia) ce strălucesc în Dumnezeu. *Sfântul Ioan* arată efortul pe care trebuie să-l facă omul ca să ajungă "atât cât stă în puterea noastră omenească, asemenea lui Dumnezeu; să ne asemănăm adică cu Dumnezeu în ce privește bunătatea, virtutea, precum zice și Hristos: "Fiți asemenea Tatălui vostru cel din Ceruri" (Mt. V, 45). După cum pe acest pământ larg și încăpător sunt unele animale blânde și altele sălbatice, tot astfel și pe *latul sufletului nostru* sunt gânduri nesocotite și dobitocești, sălbatice și pline de cruzime. *Pe acestea dar trebuie să le ținem în frâu, să le supunem și să le dăm în stăpânirea rațiunii...* Supunem leii, le îmblânzim instinctele lor și te îndoiești dacă poți îmblânzi sălbăticia unui gând?... animalul nu are rațiune, ... pe când *sufletul tău este rațional*, are în el frica de Dumnezeu și mult ajutor în multe privințe"¹⁰¹.

Asemănarea cu Dumnezeu este "culmea cea mai înaltă a virtuții", este adevărata desăvârșire. Căci "Domnul... a poruncit să fim mai presus de patimi, ne-a ridicat chiar la cer; ne-a poruncit să ne străduim să fim asemenea, nu îngerilor, nici arhanghelilor, ci, atât cât e îngăduit firii omenești, să fim asemenea chiar stăpânului întregii lumi"¹⁰².

Desăvârșirea, ca drum spre asemănarea cu Dumnezeu, implică omul întreg, *sinergia sufletului și a trupului*, într-un efort comun cu ajutorul harului Sfântului Duh. "Având, dar, în minte, spune *Sfântul Ioan*, toate acestea și gândindu-ne la noblețea sufletului nostru, să nu facem nici o faptă nevrednică de el, să nu-l murdărim cu fapte urâte. Să nu-l coborâm supunându-l trupului. Să nu ne purtăm fără inimă și fără judecată cu sufletul nostru atât de nobil și învrednicit cu un rang atât de mare. Prin el, noi, care suntem îmbrăcați cu trup vom putea, dacă voim, să ne luăm la întrecere cu puterile cele netrupești; vom putea, mergând pe pământ, să trăim în cer, cu nimic mai prejos decât puterile acelea, ba poate chiar mai mult cu ceva. *Și vă voi spune eu cum*. Cum să nu fii învrednicit de mai mult ajutor de la Dumnezeu, când vei fi găsit că tu, care ești îmbrăcat cu trup stricăcios, duci aceeași viață ca și puterile cele de sus, că ți-ai păstrat noblețea sufletului, deși este supus nevoilor trupului?... Dar dacă vrei să afli că lucrul acesta nu-i cu neputință, gândește-te la cei care de la început și până acum au bineplăcut Stăpânului!"¹⁰³.

Sfântul Ioan atenționează în toate împrejurările, că lucrarea desăvârșirii este o sinergie a armoniei dintre suflet, trup și harul Sfântului Duh, care vine în ajutorul omului spunând: "Dacă ne îngrădăm așa toate măduarele noastre, vom putea săvârși fapte de virtute; vom putea să ne îndeletnicim limba cu doxologii și laude spre slava Dumnezeului universului, auzul cu ascultarea și învățarea cuvintelor dumnezeiești, mintea cu înțelegerea învățăturilor dumnezeiești, mâinile nu cu răpiri și lăcomie, ci cu milostenie și faceri de fapte bune, picioarele nu la teatru și la hipodrom și spectacole vătămătoare, ci la biserică, la mănăstiri, la raclele sfinților mucenici, pentru ca, dobândind de la ele binecuvântare, să nu cădem în cursele diavolului... dacă suntem cu atâta luare aminte... vom putea atrage și mult ajutor de sus, pe care facă Dumnezeu ca noi toți să-l dobândim cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos"¹⁰⁴.

Preocuparea pentru desăvârșire, trebuie să fie primordială în înțelegerea corectă, după Dumnezeu, a sensului vieții omenești. Și în privința acestui adevăr de credință, *Sfântul Ioan își probează actualitatea*. El nu învață numai pe creștinii vremii sale, ci pe oamenii din toate timpurile. Învățăturile sale sunt de o prospețime neegalată. Râvna sa deosebită împotriva celor care desconsiderau lucrarea duhovnicească în favoarea grijilor lumești, e *extrem de valabilă și astăzi*. "Acum în cele ale vieții, fiecare este mai tăios decât e sabia și cei ce practică meșteșugurile și ce acționează făcând fapte politice; dar în cele necesare și duhovnicești suntem mai zăbavnici decât toți, folosindu-ne de lucruri secundare ca de lucruri propriu-zise, iar pe cele care ar trebui să le avem ca mai necesare decât toate lucrurile, le socotim că sunt lucruri secundare"¹⁰⁵.

Desăvârșirea cuprinde totalitatea virtuților în general, ajunse la gradul cel mai înalt. Între aceste virtuți, se disting ca "*propriu-zise*" și "*necesare*", cum le numește *Sfântul Ioan*, detașarea de toate cele trecătoare (*impasibilitatea*), stăpânirea de sine și dragostea. Dumnezeu fiind "o natură indestructibilă și imuabilă, o mărire neschimbătoare și nemuritoare, noi ne asemănăm cu El, când suntem dezlipiți sufletește de toate și nu ne tulburăm"¹⁰⁶.

Mai toate virtuțile celelalte: postul, înfrânarea, privegherea, sunt gândite ori însoțite de suferințe și umbriri. Numai dragostea nu are nici o suferință. "Ca o albină harnică adună de peste tot nectarul celor bune și-l strânge în sufletul celui ce iubește. Dragostea e creatorul virtuții. Ea dă puțință omului să trăiască pe pământ ca-n cer, tihnit, cu fruntea împodobită de mii de cununii. Nici invidia, nici mânia, nici răutatea, nici trufia, nici plăcerile vinovate, nu tulbură sufletul său... Astfel fiind cu el va călători pe pământ, Arhanghelul Gavriil"¹⁰⁷.

Desăvârșirea trebuie să fie începută de la o *vârstă fragedă*, din copilărie, deoarece: "Omul este și trebuie să fie un compus, ori un complex armonios, un microcosmos în macrocosmos. A "ordona" sau a "ritmiza" viața, sufletul sau copilul cum zice *Sfântul Ioan* nu poate însemna decât șlefuirea migăloasă a elementului uman, ca a unui diamant care să fie așezat în colierul existenței. Concepție eminamente greacă, dar și creștină; greacă prin postulatul educației ca operă armonioasă, creștină prin postulatul soteriologic al educației, ca drum de suire la "frumusețea cea dintâi" a chipului lui

Dumnezeu, *educația este un capitol fundamental, în umanismul hrisostomic*"¹⁰⁸. "Nu încetez de a vă îndemna, zice *Sfântul Ioan*, și de a vă ruga ca înainte de toate celelalte lucruri să vă educați copiii"¹⁰⁹.

Desăvârșirea cuprinde pe tot parcursul nelimitat al ei, sufletul și trupul. *Sfântul Ioan* învață că trebuie supravegheate cu atenție, cele cinci simțuri "porțile prin care intră și prin care ies cetățenii sufletului, adică judecățile"¹¹⁰.

Unii au afirmat că *Sfântul Ioan* concentrează desăvârșirea în iubirea de Dumnezeu¹¹¹. Alții, dimpotrivă, spun că *Sfântul Ioan* când vorbește de desăvârșire, se gândește la iubirea aproapelui¹¹². "Discuția aceasta pornește de la abordarea unilaterală a problemei. Ea este ușurată de faptul că *Sfântul Ioan Gură de Aur* nu-și expune concepția în mod sistematic, ci o prezintă fragmentar, odată relevând unele aspecte, altădată altele, după cum era nevoie. Numai luarea în considerație a tuturor acestora duce la prezentarea integrală a concepției *Sfântul Ioan despre desăvârșire*"¹¹³. Aspectul urmărit de noi în privința desăvârșirii incumbă ambele orientări. În reciprocitatea dintre suflet și trup se realizează și dragostea de Dumnezeu și cea de aproapele. Comentând cuvintele: "Fericiti cei curați cu inima..." (Mt. V, 8), *Sfântul Ioan* spune: "Iată și aici tot o răsplată duhovnicească. Prin "cei curați cu inima", Domnul înțelege sau pe cei care săvârșesc toată virtutea și nu au în cugetul lor nici un pic de răutate sau pe cei care trăiesc în curățenie *trupească și sufletească*. Căci de nici o altă virtute nu avem atâta nevoie, pentru a vedea pe Dumnezeu"¹¹⁴. Pe drumul desăvârșirii, în primul rând trebuie, prin armonizarea dorințelor sufletești și trupești spre binele adevărat, să avem conștiința harului și în mod special să-l facem lucrător în fapte. "... fiind copiii unui astfel de Tată, ne purtăm uneori ca fiarele și dacă, fiind chemați să fim locuitori ai cerului, avem gânduri pământești și lumești. Că trebuie să fim copiii Lui nu numai prin har ci și prin fapte. Nimic nu ne face asemenea lui Dumnezeu ca iertarea"¹¹⁵.

Cu conștiința harului lucrător, prin fapte trebuie purtată lupta cu patimile, în care și sufletul și trupul trebuie să conlucreze unitar. "Mulți își ațâță mânia, își deșteaptă poftetele, își aprind flacăra. Împotrivește-te patimilor, rabdă cu eroism durerile sufletului, ca să le poți răbda și pe cele ale trupului. Că și fericitul Iov, de nu s-ar fi

exersat cum trebuie, înainte de a veni peste el luptele, n-ar fi strălucit atâta în timpul lor”¹¹⁶.

Temelia oricărei hotărâri pentru desăvârșire este *pocăința*. “Căci nimeni nu poate vedea soarele dacă doarme, și nici nu-și poate bucura privirile cu frumusețea razei sale... Dar, pentru ca să ne putem deștepta, avem nevoie de *pocăință adâncă* și de multe lacrimi, ca să dobândim iertare, pentru că “am păcătuit – dar am simțit păcatul – și pentru că păcatele noastre-s mari, mai mari decât iertarea... Nu-i de ajuns pentru însănătoșirea noastră, să scoatem numai sâgeata din trup, ci trebuie să punem și leacuri pe rană”¹¹⁷.

Deși de multe ori nu simțim păcatul, pentru că el nu doare, aduce în realitate multă durere și o seamă de consecințe nefaste, atât *sufletului cât și trupului*.

Deoarece “păcatul e un rău de care trebuie ținut seama, el reprezintă pierderea și ruina sufletului. Adesea lucrarea sa distrugătoare atinge prin loviturile sale și trupurile. Mai întotdeauna ni se întâmplă, la început, să nu simțim nici o durere, chiar dacă sufletul e în cea mai tristă situație, și în loc să punem totul în mișcare ca atunci când trupul vrem să-l vindecăm de cea mai mică neplăcere care îl apasă, pentru că această neplăcere o simțim pe viu, noi nu facem aceasta. De aceea Dumnezeu pedepsește uneori trupul din cauza păcatelor sufletului, pentru a face din aceasta, sănătatea cel mai prețios dar... Uneori boala trupului folosește la a stagna creșterea bolii sufletului”¹¹⁸. Astfel se întâmplă, când sufletul este bolnav, sau chiar mort în sens duhovnicesc, nu se întâmplă astfel cu omul al cărui suflet este sănătos. “Astfel sunt încă și astăzi oameni nemiloși și cruzi. Sufletul lor este mort cum era cel al bogatului. Toată această căldură, care vine din iubirea de aproapele, este stinsă și sufletul este mai afundat în moarte decât un trup lipsit de suflet. Nu era astfel cel al săracului; el strălucea pe cea mai înaltă culme a credinței. Chiar dacă a fost în bătaia continuă a asalturilor foamei, el nu a pronunțat nici cea mai mică blasfemie împotriva lui Dumnezeu, el suporta totul cu răbdare. Or, aceasta nu e semnul unui suflet obișnuit, ci dovada cea mai clară a unui *suflet sănătos și tare*. Când aceasta lipsește, este clar că sufletul însuși este mort. Este mort într-adevăr, vă întreb, acest suflet pe care diavolul îl atacă, lovindu-l fără întrerupere, sfâșiindu-l cu dinți mari, călcându-l în picioare cu furie, în timp ce el nu scoate măcar un suspin? Dușmanul nu încetează a-i

face rău, el nu trădează însă nici o teamă... Îndată ce frica de Dumnezeu nu mai este acolo, trează și la post, această stare nu trebuie să mai mire că în mod necesar, sufletul acela e mai de plâns decât însăși moartea sa. În sfârșit, sufletul nu se descompune în putreziciune și praf ca trupul, dar el devine astfel mai respingător decât orice... pradă patimilor”¹¹⁹.

Desăvârșirea urmărește, prin urmare, *viața sufletului și a trupului* și aceasta este posibilă, după încredințarea *Sfântului Ioan* prin tăria voinței susținută de har, deoarece “atunci când o ființă purtătoare de trup, supus stricăciunii se află totuși imitând aici jos, viața puterilor cerești și de aceea el primește harul lui Dumnezeu, păstrând astfel nealterată noblețea sufletului în ciuda legăturii cu materia”¹²⁰.

Omul trebuie să aibă însă această *conștiință* care explică necesitatea desăvârșirii, *sensul existenței sale în Dumnezeu*, deoarece numai astfel merită și numele de om.

“De aceea nu trebuie să disperăm niciodată, ci mai degrabă să lucrăm cu încredere sfântă, că așa cum suntem aici jos să tindem către binele așezat în fața noastră și să ne trudim să dobândim biruința nemuritoare pe care Dumnezeu ne-a făgăduit-o. Spre acest scop trebuie să nădăjduim și pentru aceasta să căutăm a înțelege, înainte de toate, numele care înfățișează darul ceresc care ni s-a făgăduit. Când se nesocotește măreția unei demnități, ea e primită cu nepăsare; când dimpotrivă o cunoaștem ea trezește deodată și recunoștința și râvna. Nu ar fi de altfel un lucru rușinos să fi primit (omul) o atât de mare cinste de la Dumnezeu, fără chiar să știe înțelegerea denumirilor prin care ne este înfățișată această măreție? Dar de ce să mărginim această observație doar la această taină. Gândiți chiar la numele care ne distinge de alte creaturi și veți găsi aici o regulă de virtute demnă de urmat și în același timp un puternic exemplu de a trece la fapte. *Să nu mergem să cerem străinilor (să ne învețe) sensul acestui nume: OM* ; să-l înțelegem din sfintele învățături ale Scripturii. Un om nu este pur și simplu cineva cu mâini și picioare, nici chiar cineva care are rațiune; om este cel care trăiește încrezător în credință și virtute”¹²¹.

Comentând cuvintele din *Evanghelia după Matei X, 16*: “Fiți înțelepți ca șerpii...”, *Sfântul Ioan* învață că desăvârșirea se poate urma prin dezlipirea de bunurile materiale de prisos! “Șarpele

expune tot restul trupului, pentru a păstra capul; faceți și voi la fel: dacă trebuie să sacrificați banii, trupul, viața prezentă, toate bunurile trecătoare, ca să salvați sufletul, nu dați înapoi”¹²².

Este evidentă din textul anterior, preponderența datoriei față de suflet, care trebuie să fie prioritară în viața noastră. *Sfântul Ioan*, cu arhicunoscuta-i ușurință de mânuitor abil al analogiilor dar și cu severitatea-i de fier înroșit în foc, cu care cauteriza rănilor infectate ale păcatelor, adaugă: “Ne ocupăm de toate fără să ne ocupăm de noi înșine, acoperindu-ne astfel de dispreț. Dacă ni se aruncă în față calificativul injurios de “câine”, suntem răniți cu cruzime; dar când ne aducem ‘aceleași’ defăimări, nu în vorbe, ci prin propria noastră purtare? *când acordăm mai puțină grijă sufletului nostru decât câinelui nostru?* socotim lucrul acesta ca indiferent. Ce umbre întunecate apasă asupra noastră! Se văd mulți oameni *vegând ca și câinii lor, să nu depășească atunci când mănâncă, limitele lor, ca sub imboldul foamei să piardă rezezierea și instinctele necesare la vânătoare și ca acestea să se dezvolte*; dar ei înșiși nu se ocupă de aceasta, ei au grijă să nu-și oprească plăcerile care înmoaie; astfel ei înșiși cad în plăcerile animalității, *impunând doar animalelor măsura înțelepciunii*. Într-adevăr să nu mai înțelegi nimic! Unde vedeți voi aceste animale-filozofi despre care vorbiți?, vom fi întrebați. Nu este aceasta filozofia adevărată despre comportarea unui câine care nu devorează vânatul, chiar dacă foamea îl încolțește, și își așteaptă stăpânul? Roșiți de voi înșivă și formați-vă pânțele după o filosofie asemănătoare. Ce justificare ați putea aduce: dacă ființele lipsite de rațiune, care nu pot să vorbească și să gândească sunt capabile de o înfrânare ca aceasta, cu cât mai mult noi? Este sigur că aceasta nu e firea (câinelui), ci dresajul omului, care transformă astfel animalele... Dar cel puțin ridicați-vă la cumpătarea acestor animale”¹²³.

Folosindu-se de toate argumentele posibile, *Sfântul Ioan* dorea cu orice preț desăvârșirea omului. El mostra, îndemna, mângâia, lăuda atunci când era cazul. Cuvintele adresate, când era în exil, diaconitei *Olimpiada*, sunt concludente, în înțelegerea drumului anevoios spre desăvârșire: “Și cu cât viața e mai plină de dureri, cu atât vei avea de câștigat, mai mult dacă o înduri cu mulțumire. Aduc nespuse cununi nu numai durerile trușesti pricinuite de lovituri ci și

durerile sufletului; și durerile sufletului mai mult decât ale trupului”¹²⁴.

Dacă modele ale desăvârșirii sunt sfinții, în persoana și viața Mântuitorului Hristos, avem prezența concretă a desăvârșirii divine. Prin Întrupare, idealul desăvârșirii a luat chip de om, a petrecut între noi, dându-ne modelul inegalat pe care trebuie să-l urmăm. “Căci pentru noi și pentru mântuirea noastră... ne-a deschis calea unei vieți îmbunătățite și ne-a dat o învățătură îndestulătoare în trupul pe care l-a luat”¹²⁵.

Sinergia dintre suflet și trup în procesul desăvârșirii se realizează teandric prin lucrarea harului Duhului lui Hristos, din voia Tatălui și a voinței omului.

Comentând textul de la *I Tim. II, 4-6*, *Sfântul Ioan* lămurește că planul divin pentru mântuirea omului, nu putea fi realizat nici numai de om, nici numai de Dumnezeu, ci era nevoie de o *Persoană care să unească în sine și pe om și pe Dumnezeu*. “Mijlocitorul trebuie să se afle în comunicare directă cu ambele părți căci fapta Mijlocitorului este de a comunica cu amândouă părțile, al căror mijlocitor se găsește... Apoi de necesitate pentru că trebuie să stea de vorbă și cu Dumnezeu; iar Dumnezeu n-ar fi putut să fie mijlocitor fiindcă nu ar fi putut să-L primească pe Dânsul, cei pentru care mijloca”¹²⁶.

Toate tainele Bisericii sunt dătătoare de har și conduc la unirea credincioșilor cu Hristos pe drumul asemănării. Dar “începutul bunurilor spirituale îl avem prin botez; prin el luăm iertarea păcatelor, sfințirea, înfierea, împărtășirea Sfântului Duh și viața veșnică”¹²⁷.

Îndumnezeirea firii omenești începe cu botezul, dar continuă cu toată desfășurarea vieții pământești și cerești. Comentând cuvintele pauline din *Romani VIII, 19-20*, *Sfântul Ioan* spune: “Adică s-a făcut stricăcioasă... pentru tine omule. Fiindcă ai luat trup muritor și supus prefacerii, de aceea și pământul a primit blestemul și a produs spini și pâlămidă. Cum că și cerul împreună cu pământul se zbuțumă spre a trece la o soartă mai bună... zice că “se va slobozi din robia stricăciunii”.

Căci după cum și ea a devenit stricăcioasă (făptura) în urma stricării trupului, tot așa și atunci (la înviere), trupul devenind nestricăcios, întreaga zidire îi va urma, adică va deveni și ea nestricăcioasă. Că Hristos va preface trupul tău (în nestricăciune) și

împreună cu trupul, întreaga zidire¹²⁸. Această prefacere este așteptată ca "ceruri noi și pământ nou" (I Pt. III, 13).

Logosul Răscumpărător este și Logosul Creator, în concepția Sfântului Ioan. Nu numai prin creația inițială din care omul a căzut, ci și prin noua "plăsmuire" prin mijloacele harice ale Bisericii așa cum am văzut. Mai mult, el adaugă: "Credința și harul Sfântului Duh, înlăturând inegalitatea condițiilor omenești, i-a turnat pe toți (robi și liberi) într-o singură formă și i-a modelat (έπλασεν) după chipul Său într-un caracter împărătesc al lui Hristos"¹²⁹ obținut prin Taina Botezului și celelalte Taine.

Sfântul Ioan arată că desăvârșirea nu e un privilegiu al monahilor ci o îndatorire a fiecărui creștin, nefiind necesară viața în pustie, ci detașarea sufletului de tot ce este periculos pentru rostul său¹³⁰.

Cu toate acestea el recomandă ca mijloace folosite pentru suflet și trup în vederea desăvârșirii un mod de viață propriu creștinilor din toate timpurile. "Copilăria ne este plină de nevinovăție (ignoranță); bătrânețea ne vestește simțirea; vârsta de mijloc, puțină câtă este, este singura care mai poate să se bucure în chip conștient de bucuria de a trăi; *dar mai bine spus, nici aceasta nu ne bucură curat de viață*, că e întinată de nenumărate griji și de osteneli. De aceea, vă rog, să căutăm bunătățile cele veșnice și nemuritoare, să căutăm viața care nu îmbătrânește niciodată. Poți trăi în oraș și să duci viața pe care o duc monahii în pustie, să pui în practică filozofia lor; poți avea și soție, poți locui în casă și în lume și să te rogi, să istorisești (cele sfinte) să fii cu inima zdrobită. Cei de la început, care au fost învățați de Apostoli învățătura creștină, locuiau în orașe, dar aveau aceeași evlavie ca și cei ce locuiesc pustia; alții au avut ateliere, ca Priscila și Acvila; toți profeții au avut soții și case, ca Isaia, Iezechiel, Moise; și aceasta nu le-a vătămat cu nimic virtutea. Să-i imităm și noi pe aceștia, să mulțumim necontenit lui Dumnezeu... să trăim *în curățenie sufletească și trupească* și să ne îngrijim și de celelalte virtuți"¹³¹.

Așadar "umanismul hrisostomic e unul din cele mai înalte și mai complete din câte cunoaște istoria. Puțini sunt scriitorii profani și bisericești în paginile cărora omul apare atât de pregnant în toată mizeria dar și în toată măreția lui. Nu e omul fictiv, ci omul real, așa cum se desprinde el din viața obișnuită, cu toate defectele și calitățile

lui; e omul care luptă înverșunat împotriva patimilor din el și din frații lui și pe care le biruie dacă stăruie neîncetat; el poate zidi o viață nouă, mai bună și pentru trup și pentru suflet. Râvna pe calea virtuții și a desăvârșirii duce la îndumnezeire... Omul ca chip al lui Dumnezeu nu se realizează decât în comuniunea de înalt nivel moral"¹³², având drept fundament comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii și cu cosmosul.

Învățătura sa despre om este extrem de ziditoare și acum ca și în vremea sa. Parfumul duhovnicesc al operelor sale străbate veacurile înmiresmând sufletul oricărui creștin din toate timpurile, deoarece: "Cu calitățile sale, Ioan entuziasma și atrăgea la sine, umplea bisericile, zidea sufletește, atesta și ilustra în chip admirabil prezența creștinismului în lume... Peste larma vulgară, peste mizeriile și turpitudinile timpului, peste înourări și eclipse morale, se ridică figura lui impunătoare, eroică și sublimă"¹³³. Succinta noastră expunere și-a propus să ajute la aceeași prețuire și folos duhovnicesc, cules din vastele sale opere și acum.

Spre deosebire de Răsărit, în Apus sub influența Fericitului Augustin, antropologia patristică a secolului al IV-lea relevă și alte aspecte. Pentru aceasta în cele ce urmează vom prezenta specificul concepției despre om a Fericitului Augustin precum și consecințele dogmatice și religios-morale ce decurg din aceasta.

NOTE

¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în "S. T.", IX (1957), nr. 9-10, p. 595.

² Idem, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în "S. T.", VII (1955), nr. 7-8, p. 410.

³ *Omiliile la Facere* (presc. O. F.), VIII, 3, trad. Pr. D. Fecioru, în P. S. B., 21, E. I. B., București 1987, p. 101.

⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁵ P. Nellas, *op. cit.*, p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁷ O. F., IX, 2, p. 109.

⁸ *Ibidem*, 3, p. 110.

⁹ *Ibidem*, IV, p. 110-111.

¹⁰ O. F., XII, 5, p. 145.

- ¹¹ *Ibidem*, XVII, 1, p. 189.
- ¹² *O. F.*, V, 4, P. G., LVI, 475.
- ¹³ *Omilia la Coloseni*, VIII, 2, P. G., LXII, 353, cf. și *La Evrei*, II, 2-3, P. G., LXIII, 22-23.
- ¹⁴ *O. F.*, XXI, 2, p. 246-247.
- ¹⁵ *Om. la Coloseni*, III, P. G., LXII, col. 343.
- ¹⁶ *O. F.*, XIV, 5, P. G., LIII, 116-117, în P. S. B., 21, p. 164.
- ¹⁷ Louis Meyer, *Saint Jean Chrysostome, Maître de perfection chrétienne*, G. Beauchesne, Paris 1933, p. 185 și urm. la Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea...*, p. 412.
- ¹⁸ *O. F.*, IX, 3, p. 110.
- ¹⁹ *O. F.*, XI, 4, p. 133.
- ²⁰ Vezi Pr. Mag. Marin M. Braniște, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în "S. T.", IX (1957), nr. 9-10, p. 632-649.
- ²¹ *Om. XXXI, 1 la Evrei*, P. G., LXIII, col. 213.
- ²² *Om. Romani*, XXIII, 4, P. G., LX, col. 619.
- ²³ *La Romani*, XIII, 4, P. G., LX, 513, comp. cu *La II Corinteni*, VI, 2, P. G., LXI, 438.
- ²⁴ *Om. I Cor.*, XXXIII, 4, P. G., LXI, col. 281.
- ²⁵ *Om. I Cor.*, XXXIII, 6, P. G., LXI, 284.
- ²⁶ *Ibidem*, XXXII, 6, P. G., LXI, 272.
- ²⁷ *Om. I, 11 către Antiohieni*, P. G., XLIX, 31-32.
- ²⁸ *Om. XIX, 2 la Evrei*, P. G., LXIII, 142.
- ²⁹ *Om. Ps.*, XI, 3, P. G., LV, col. 121-122.
- ³⁰ P. Nellas, *op. cit.*, p. 44-45.
- ³¹ *La Romani*, XII, 6, P. G., LX, 503. Din aceasta se arată și superioritatea harului față de lege: *superioritatea nu lupta*.
- ³² Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea...*, p. 413.
- ³³ *Om. VIII, 2 la Facere*, P. G., LIII, 71, în P. S. B., 21, p. 100.
- ³⁴ *Om. la Matei*, XXII, 1, trad. Pr. D. Fecioru, în P. S. B., 23, E. I. B., București 1994, p. 282.
- ³⁵ *O. F.*, XII, 5, p. 145.
- ³⁶ *Ibidem*, XIII, 4, p. 153.
- ³⁷ *Ibidem*, XVI, 1, p. 176-177, P. G., LIII, col. 123 și 131.
- ³⁸ P. Nellas, *op. cit.*, p. 30.
- ³⁹ *O. F.*, II, 2, p. 39.

- ⁴⁰ *Ibidem*, XIV, 3, p. 159.
- ⁴¹ *Ibidem*, XV, 4, p. 173.
- ⁴² *Omilia LXV, 6 la Matei*, P. S. B., 23, p. 758-759.
- ⁴³ *O. F.*, IX, 5, p. 112.
- ⁴⁴ *O. F.*, XVIII, 1, p. 208-209.
- ⁴⁵ P. Nellas, *op. cit.*, p. 27.
- ⁴⁶ *La II Corinteni*, I, 4, P. G., LXI, 387.
- ⁴⁷ P. Nellas, *op. cit.*, p. 55.
- ⁴⁸ *Om. La statui*, 5, 4, P. G., LXIX, 75.
- ⁴⁹ *La Evrei*, 4, P. G., LXIII, 42. A se vedea și: I. Romanidis, *To protopaterikon hamartema* (în grec.), Atena 1957, p. 145-155.
- ⁵⁰ *Despre feciorie*, 14-17, P. G., XLVIII, 544-546.
- ⁵¹ *O. F.*, XVIII, 4, P. G., LIII, 153, în P. S. B., p. 213-214, cf. și om. XV, 4, col. 123-124.
- ⁵² P. Nellas, *op. cit.*, p. 49.
- ⁵³ *Om. la Matei*, XXXVIII, 6, P. G., LVII, 428.
- ⁵⁴ *Ibidem*, XLVIII, 3, P. G., LVII, 490.
- ⁵⁵ *Ibidem*.
- ⁵⁶ *O. F.*, XVIII, 4, p. 214.
- ⁵⁷ Vezi: A. Moulard, *S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'âpreté de la virginité*, Paris 1923.
- ⁵⁸ *O. F.*, XXIV, 2, p. 288.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 288-289.
- ⁶⁰ *O. F.*, XXIII, 3, p. 277.
- ⁶¹ *Ibidem*, VIII, 6, p. 105-106.
- ⁶² *Omilia IV la Ozia*, trad. J. Durmontier, în S. C., 277, Paris 1981, p. 161.
- ⁶³ *Om. II Cor.*, XXIII, P. G., LXI, col. 602-603.
- ⁶⁴ *Om. la Martiri*, P. G., L, col. 656-657.
- ⁶⁵ *O. F.*, LXIII, 3, p. 295.
- ⁶⁶ *Om. XVIII, 3 la Matei*, P. S. B., 23, p. 235.
- ⁶⁷ *Ibidem*, om. XXIII, 5, p. 301.
- ⁶⁸ *Om. ultime la Cor.*, cap. 4, trad. J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, Paris 1867-1872, vol. XX, p. 540.
- ⁶⁹ *O. F.*, III, 4, p. 52.
- ⁷⁰ *Ibidem*, XXI, 6, p. 255.
- ⁷¹ *Om. către Antiohieni*, XI, 4, P. G., XLIX, col. 120-121.

- ⁷² O. F., XIII, 2, p. 149-150.
⁷³ Ibidem, 3, p. 50.
⁷⁴ Ibidem, XII, 5, p. 145.
⁷⁵ Om. XX, 3 la Matei, P. S. B., 23, p. 266.
⁷⁶ Om. II, 1 la Ozia, trad. cit. p. 87.
⁷⁷ O. F., XXI, 7, p. 256.
⁷⁸ Om. la Evrei, VII, P. G., LXIII, col. 76-77.
⁷⁹ Om. la F. A., LII, P. G., LX, col. 395-396.
⁸⁰ Om. la F. A., II, P. G., LX, col. 21-22.
⁸¹ Om. către Antiohieni, XI, P. G., XLIX, col. 118.
⁸² O. F., X, 3, p. 118.
⁸³ Ibidem, X, 2, p. 116.
⁸⁴ Om. LXXXIII, 1 la Matei, P. S. B., 23, p. 939-940.
⁸⁵ Om. X, 5 la Matei, p. 129.
⁸⁶ Om. LXII la Matei, p. 129.
⁸⁷ Om. despre învierea morților, P. G., L, col. 43.
⁸⁸ Interpretare la Ep. către Romani, om. XIII, 7, P. G., LX, 517.
⁸⁹ Ibidem, XIII, 6, P. G., LX, 516.
⁹⁰ Către Teodor, I, 11, P. G., XLVII, 291.
⁹¹ Om. la Efeseni, V, P. G., LXII, col. 37-38.
⁹² Om. la Romani, XIII, P. G., LX, col. 559.
⁹³ Despre căință, II, P. G., XLVII, col. 142.
⁹⁴ Om. la II Tes., II, P. G., LXII, col. 520-521.
⁹⁵ Om. II, 5 la Matei, P. S. B., 23, p. 34.
⁹⁶ O. F., XXII, 3, p. 262-263.
⁹⁷ Interpretare la Ep. către Romani, Om. XIII, 7, P. G., LX, 517.
⁹⁸ Om. la Ozia, IV, ed. J. Durmontier, p. 156-157.
⁹⁹ Om. XXXIV, 5 la Matei, p. 428-429.
¹⁰⁰ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în "O.", IX (1957), nr. 4, p. 563.
¹⁰¹ O. F., IX, 3, p. 110.
¹⁰² Om. XXIII, 3 la Matei, p. 297.
¹⁰³ Om. XII, 5, p. 145-146.
¹⁰⁴ Ibidem, XV, 5, p. 175.
¹⁰⁵ Om. XXX, 3 la Ioan, P. G., LIX, col. 175.

- ¹⁰⁶ Om. III, 4 la Romani, apud Ierom. Prof. N. Mladin, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Despre desăvârșirea creștină*, în "O.", IX (1957), nr. 4, p. 569.
¹⁰⁷ Om. XXXII, 6 la I Cor., P. G., LXI, col. 272.
¹⁰⁸ Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea...*, p. 605.
¹⁰⁹ Ibidem.
¹¹⁰ La S. Joannes Chrysostomi, *De mani gloria et de educandis liberis*, edidit. Francisus Schultze, Progr. Gaesdonk, nr. 627, Monasterii Guestfalogrum 1914.
¹¹¹ Cf. P. Chrysostomus Baur, *Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem Heiligen Joh. Chrysostomos*, în "Theologie und Glaube", 6, Paderborn 1914, p. 564-574.
¹¹² Louis Meyer, *op. cit.*, p. 212-218.
¹¹³ Ierom. Prof. N. Mladin, *op. cit.*, p. 571.
¹¹⁴ Om. XV, 4 la Matei, p. 180.
¹¹⁵ Om. XIX, 10 la Matei, p. 257.
¹¹⁶ Om. XXXIII, 6 la Matei, p. 416.
¹¹⁷ Om. X, 6 la Matei, p. 128.
¹¹⁸ Om. la Sf. Ioan Ev., XXXVIII, P. G., LIX, col. 216.
¹¹⁹ Om. II, Cor, VI, P. G., LXI, col. 477-478.
¹²⁰ Om. la Geneză, XII, P. G., LIII, col. 97-98.
¹²¹ Către Antiohieni, II, P. G., XLIX, col. 235-236.
¹²² Om. către Antiohieni, IV, P. G., XLIX, col. 56.
¹²³ Om. la F. A., XXXIV, P. G., LX, col. 265.
¹²⁴ Către Olimpiada, *Scrisoarea VIII*, 13 b, trad. Pr. D. Fecioru, în *Cuvioasa Olimpiada diaconița*, Ed. Deisis, Sibiu 1997, p. 133.
¹²⁵ O. F., XXIII, 6, p. 284.
¹²⁶ Om. VII la I Tim., trad. Arh. T. Ploșteanu, București 1911, p. 62-63.
¹²⁷ Om. II la F. A., P. G., LX, col. 85.
¹²⁸ Om. XV la Romani, trad. Arhim. Th. Atanasie, București 1909, p. 236-237, 239.
¹²⁹ Om. XI la Ioan, P. G., LIX, col. 75.
¹³⁰ Explicare la Ps. CXI, 5, la Ierom. Prof. N. Mladin, *op. cit.*, p. 579.
¹³¹ Om. LV 6 la Matei, p. 643-644.
¹³² Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea...*, p. 615.

CAPITOLUL VI

CONCEPȚIA ANTROPOLOGICĂ A FERICITULUI AUGUSTIN

Pentru o înțelegere mai cuprinzătoare a învățaturii despre suflet și trup la Părinții secolului al IV-lea și în mod special a consecințelor ce decurg din aceasta, se impune și prezentarea concepției antropologice a *Fericitului Augustin*.

Deoarece "personalitatea lui Augustin domină până astăzi Creștinismul apusean, învățătura și spiritualitatea sa se prezintă nu numai ca cel mai grandios sistem teologic patristic al Apusului, ci și ca o plenitudine incomparabilă a trăirii acestei învățături. Augustin îmbină admirabil pe gânditorul de pe piscurile gândirii pure, cu monahul smerit care vrea să ajungă cu adevărat hristofor"¹.

Augustin se străduiește să îmbine în concepția sa antropologică rațiunea și cuceririle geniului uman în acest sens, cu datele Revelației divine. "Am văzut, spune el, că sfintele slove învățau deasemenea tot ceea ce citisem adevărat în cărțile platonice"².

În ce măsură "vinul" concepției sale se impregnează de izul "vaselor" platonice rămâne de văzut.

Menționăm pe moment doar intenția lui Augustin de a proceda ca atare, când zice: "Noi ne vom lua probele nu numai din autoritatea mărturisirilor divine, dar, de asemenea, din pricina păgânilor, vom recurge la argumente scoase din rațiune"³.

Au procedat așa și Părinții Răsăriteni, cum am menționat deja, făcând însă celebru principiul folosit de ei: acela comparat cu efortul albinei de a aduna nectarul florilor neotrăvitoare, din care se face adevărata miere.

Poate din aceste motive și în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, *Augustin* procedează invers față de *Sfântul Grigorie de Nyssa* în special. Cu o încredere prea mare în rațiune, el nu pornește în a descrie omul, cunoscând mai întâi, atât cât se poate, pe Dumnezeu, ci invers, încercând să cunoască omul consideră că va cunoaște și pe Dumnezeu: "Noverim me, noverim Te"⁴ (să mă

cunosc, să te cunosc). Cu cuvintele *Fericitului Augustin, Sfântul Grigorie de Nyssa* a procedat altfel și anume: "Noverim Te, noverim me".

Este adevărat că dialectica antropologică augustiniană pătrunde simultan grandoarea și decadența. Dar el nu pornește de la decadență la grandoare, ci mai degrabă de la grandoare la decadență, condiție umană care-l determină să vadă uneori "profunzimea abisală" a căderii, în culori foarte sumbre. "Ce sunt eu, Dumnezeu meu? De ce natură sunt? Felurită viață, de multe feluri și uimitor de nemărginită"⁵.

În *Confesiuni* ca și în *Despre Treime, Augustin* ajunge mereu la aceeași concluzie: omul nu se poate cunoaște decât regăsind intenția Celui care l-a creat: Pecetea Creatorului este chipul său imprimat în interiorul ființei omenești⁶. Omul găsește în el însuși răspunsul la întrebările sale. Să vedem cum înțelege aceasta *Fericitul Augustin* în scrierile sale, mai întâi privitor la:

1. CHIP ȘI ASEMĂNARE.

În înțelegerea creaturilor în general și a omului în special, *Fericitul Augustin* pornește de la relativitatea acestora.

Creaturile care au ființa de la Dumnezeu și nu din Dumnezeu sunt relative. Despre ele Augustin spune: "sunt pentru că vin de la Tine dar nu sunt, pentru că nu sunt ceea ce ești Tu"⁷.

Apropierea de Dumnezeu e criteriul superiorității unei făpturi. În ierarhia creaturilor se pot distinge trei grade mai importante ținând de funcțiunile: *esse, vivere et intelligere*⁸. Numai omul se împărtășește din cele trei grade întrucât: "*habemus (homines) ipsum esse cum lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis*"⁹.

Inferioritatea ființei create, față de Creator, Augustin o explică prin "creația *ex nihilo*". Toate sunt bune, dar mutabile, căci sunt create din nimic, nu din natura însăși a lui Dumnezeu: "Dacă ar fi făcut din natura lui Dumnezeu, nici un lucru n-ar fi supus păcatului"¹⁰. Dar omul este chipul lui Dumnezeu. Cum înțelege Augustin aceasta?

În înțelegerea noțiunii de "chip" după *Fericitul Augustin*, opera capitală rămâne *De Genesi ad litteram*¹¹, în 12 volume, a căror redactare se eșalonează între 401-412¹².

În *Retractări*, ajuns la maturitatea gândirii sale, el exprimă concepția sa despre om ca chip al lui Dumnezeu cu corecturile considerate necesare. Mai mult, recunoaște în *Retractări*¹³ că găsește mai multe întrebări decât răspunsuri. El corectează aici o afirmație avansată altădată prin care Adam își pierduse chipul¹⁴, spunând: "Nu trebuie să înțelegem aceste cuvinte ca și cum în el n-ar mai fi rămas chipul lui Dumnezeu, ci în sensul că această imagine era *atât de deformată încât avea nevoie să fie reformată*"¹⁵.

La nota de pesimism funciar generată de cădere, *Fericitul Augustin* adaugă și o modalitate personală de înțelegere a omului ca chip al lui Dumnezeu. Patrologul A. G. Hamman avertizează în intenția înțelegerii concepției lui Augustin asupra faptului că "teologul din Hippone se complăce în a reciti istoria Genezei în lumina Noului Testament... el recitește cu plăcere istoria creației, în lumina paulină și ioaneică"¹⁶. Reflecția sa se mișcă în principal pe textul de la *Romani VIII, 29*, ca și alte texte pauline înțelese astfel. "Căci pe cei care i-a cunoscut mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea Chipului Fiului Său"...

"Această orientare determină întreaga sa concepție teologică în general și antropologică în special.

De fapt, volumele X și XII din *De Genesi ad litteram* spune patrologul H. I. Marrou sunt "niște *"excursus"* artificial adăugate aici și se îndepărtează de textul Genezei"¹⁷.

În această înțelegere, *Fericitul Augustin* în *De Genesi ad litteram*¹⁸, consideră că chipul lui Dumnezeu în om constă în ceea ce-l ridică deasupra ființelor lipsite de rațiune. Concret, rațiunea, spiritul, inteligența sau orice altă expresie aptă să desemneze acest prerogativ. În final, pe lângă "ratio", "intelligentia", "mens", preferă pe cel din urmă care constituie cea mai fină extremă a sufletului unde se situează, pentru el, chipul lui Dumnezeu.

În concepția lui Augustin, "textele pauline", spune chiar patrologul catolic A. G. Hamman, "arată suficient cum omul este creat după Chipul lui Dumnezeu: *nu în configurația sa corporală*, ci în această formă inteligibilă care este sufletul luminat... Prin

structura sa naturală, omul este chipul lui Dumnezeu cel puțin *prin sufletul său* (mens)¹⁹.

Splendoarea divină trebuie să strălucească în sufletul omului. În lumina din suflet, omul trebuie să vadă chipul lui Dumnezeu. Lumina este specificitatea Cuvântului prin care toate s-au făcut. Prin urmare, natura Chipului este *intelectuală*, cum este și cea a Arhetipului. Îngerul, ca și sufletul, sunt creați și nu născuți; în același timp asemănători și diferiți, asemănători prin natura lor luminoasă, diferiți ca supuși devenirii, formabili înainte de a fi formați. Cunoașterea Cuvântului întoarce și pe unul și pe celălalt către Dumnezeu pentru a fi creați și formați plecând de la *nedesăvârșirea lor*.

“Mai întâi fu creată lumina în care se va face cunoașterea Cuvântului lui Dumnezeu prin care ea era creată; cunoașterea constând în a fi întoarsă nedesăvârșirea sa către Dumnezeu, care o formase (inițial) și astfel spre a fi recreată și formată”²⁰. S-ar putea înțelege de aici o anume “imperfecțiune” a naturii umane chiar dinainte de cădere, nu numai după aceasta.

Fericitul Augustin înțelege chipul lui Dumnezeu reflectat în suflet “distingând în geneza sufletului omenesc, două momente ontologice. Crearea (creatio) constituie sufletul în structura sa metafizică; acesta chiar spiritual se caracterizează prin multiplicitate, devenire, absența determinării și a formei... Trebuie deci ca această nedesăvârșire primordială să se unească, întorcându-se către Dumnezeu care este Unul, într-o mișcare de *CONVERSIO*, pentru a atinge în aceeași mișcare cunoașterea de Dumnezeu și cunoașterea de sine, prin reverberația Cuvântului în ea și asupra ei”²¹.

Există astfel o distanță care separă chemarea lui Dumnezeu de răspunsul omului, îndepărtarea creației de Creatorul său.

Libertatea omului acceptă în același timp referința la Creator și drumul de parcurs pentru a primi plenitudinea ființei Sale, explicând nu numai devenirea constitutivă a omului ci și posibilitatea de a păcătui.

Dar situația chipului în ultimă instanță în minte, prin intelectualismul său și nota de nedesăvârșire a acestuia ca dat ontologic, care, chipurile, ar justifica căderea, conduc spre înțelegerea celui “nervum rerum” al antropologiei augustiniene.

Pornind astfel, *Augustin* a ilustrat o nemaîntâlnită efervescență exprimată în operele sale, *cu privire la modul în care chipul poate fi*

corelativ cu asemănarea. Anticipăm spunând că prin toate eforturile sale demne de apreciat de altfel, el nu mai găsește cale de ieșire. De ce? Încercăm în cele ce urmează să ne convingem.

Mișcarea înainte a sufletului nu este în mod necesar progresivă, ea poate fi regresivă și timpul poate deveni factor de învechire în rău.

Augustin se explică în *De Genesi...* (III,32) în urmarea textului: “Ori pentru că sufletul omenesc și el este o creație perfectibilă el se împlinește în această cunoaștere. Tot așa cum după căderea în păcat a omului, este reînnoit în cunoașterea lui Dumnezeu după chipul Celui care l-a creat, astfel că în această cunoaștere a fost el creat, înainte să cadă în îmbătrânirea păcatului; ori chiar în această cunoaștere își găsește el reînnoirea”²². În “înnoire” nu este deci implicat omul întreg.

Tot așa de bine, după cădere, omul este considerat “reînnoit” și nu recreat, *grație cunoașterii* indelebile care este în el și care nu îl părăsește niciodată. Ce pierde omul prin păcat se înțelege că a fost doar acel “frenum aureum”, prin care sufletul ținea în stăpânire trupul. Plecând de la un astfel de punct de sprijin, omul prin mișcarea “conversiei” revine la chemarea sa innăscută și funciară: el își regăsește forma inițială care îl face asemenea cu Dumnezeu. Întoarcerea pasivă: “este reînnoit”, pune în schimb în evidență inițiativa gratuită a lui Dumnezeu, omul nemaiputându-se converti decât reînnoindu-se, ceea ce îi permite să se reîntoarcă către Dumnezeu prin cunoașterea simetrică de sine și de Dumnezeu.

Astfel *Augustin* se vede în fața unor probleme insolubile cărora trebuie să le răspundă, dintre care menționăm în primul rând modul cum înțelege *Augustin* consecințele căderii, adică dacă în mod cert Dumnezeu nu este autorul răului și dacă răul nu este “decât lipsa binelui” (nihil est malum nisi privatio boni)²³. Dacă răul nu este un principiu cum credeau maniheii, ci privațiunea binelui²⁴ de unde provine el?

Inspirat din filosofia aristotelică, *Fericitul Augustin* recurge la distincția dintre substanță și accidente spre a demonstra că răul provine din voință. Voința liberă a omului putând deveni rea este deci un accident al naturii create din neant²⁵.

Prin păcat omul pierde libertatea perfectă (libertas) datorită căreia putea să evite răul și să facă bine cu un simplu *auxilium sine qua non*. Liberul arbitru care rămâne după cădere, nu poate decât să

păcătuiască fără ajutorul unui har mai puternic pe care Augustin îl numește *auxilium quo volumus*²⁶. Prin pierderea harului ajutător (gratia adjutoria) armonia între om și Dumnezeu, om și lume, suflet și trup devine anarhică. Adam a ajuns la "*non posse non peccare et mori*".

Moartea sufletului, în sensul că primul om a căzut din har care era viața lui, a fost imediat urmată de moartea trupului. Tot neamul omenesc a devenit o "*massa perditionis*", "*massa damnationis*", masa pieirii, masa condamnării²⁷.

Chiar și cele mai frumoase fapte și gânduri când ies din dragostea de sine, sunt pătate de rău. Un păcat naște pe altul și-l duce pe om tot mai adânc la încătușare și decădere²⁸.

Pedeapsa pentru păcatul originar era o inversare a valorilor: spiritul omului devine trupesc în loc ca trupul să se spiritualizeze prin ascultarea poruncii dumnezeiești. Dreptatea divină îl lasă să trăiască prin puterile lui, dar nu în independență absolută pe care o dorea omul, ci în dezacord cu sine însuși²⁹. Astfel, după concepția lui Augustin conform căreia chipul strălucește cu precădere în minte și aceasta întunecându-se, prima consecință a căderii este *ignoranța*. Mai mult, aceasta devine la rândul ei izvor de păcate. Căci "prin ignoranță, răul ne place ca și când ar fi un bine"³⁰; păcatul este prin urmare, orice gândire, cuvânt sau faptă, *este rodul ignoranței și concupiscentei trupului*. "Păcatele vin din două izvoare – zice *Fericitul Augustin*; sau pentru că nu știm ce trebuie să facem, sau pentru că, deși știm nu facem. De o parte este păcat din neștiință, iar pe de alta din slăbiciune. De aceea, mărturisind neputința și neștiința noastră, zicem: "Și nu ne duce pe noi în ispită" (Mt. VI, 13) și "Domnul este lumina mea și mântuirea mea" (Ps. XXVI, 1). Căci lumina risipește întunericul ignoranței, iar mântuirea ne întărește infirmitatea noastră"³¹.

În această situație, Augustin promovând o asemenea concepție despre chip, trebuia să răspundă cum colaborează harul cu o astfel de libertate. Care este contribuția omului în procesul mântuirii? "Problemă grea și spinoasă pentru soluționarea căreia trebuie să se țină seama, atât de bogata experiență mistică a marelui episcop african, cât și de împrejurările în care vorbește despre lucrarea harului sau despre lucrarea omului în opera mântuirii. *Fericitul Augustin* face deosebire între liberul arbitru și libertate (*libertas*)"³².

Episcopul de Hippo spune în acest sens: "Liberul arbitru făcut captiv de păcatul originar n-are putere decât spre a păcătui. El se mișcă liber, dar numai în păcat. Este liber față de lege, dar sclav născut păcatului. Harul îl eliberează și-l întărește. "*Libertas*" este o dispoziție interioară, fruct al harului, care poate numai să aleagă, dar să facă și binele"³³.

În această situație se pune problema libertății omului în relație cu harul, ce rol mai joacă aceasta, în procesul mântuirii? *Fericitul Augustin* afirmă cu atâtă vigoare necesitatea harului, încât ajunge către sfârșitul vieții sale să lege mântuirea numai de har nu și de lucrarea omului. O refacere a omului căzut nu este posibilă decât prin har. Dacă noi n-am putut să ne facem, cum am fi putut să ne refacem, întreabă Augustin? Omul poate să cadă singur, dar nu poate să se ridice singur. Harul este absolut necesar trăirii în Hristos. Este aerul pe care-l respiră creștinul și care susține viața sa³⁴. Credincioșii spun în rugăciune: "și nu ne duce pe noi în ispită ci ne izbăvește de cel rău" (Mt. VI, 13). Dacă pot prin ei înșiși, pentru ce se mai roagă? De ce rău se roagă să fie izbăviți, dacă nu în *chip special de cel al trupului*? Și de acesta nu liberează decât harul prin Iisus Hristos Domnul nostru"³⁵.

Subliniind corect necesitatea harului pentru mântuire, consideră totuși "izbăvirea de trup" ca ceva necesar, motiv pentru care așa cum s-a văzut nici nu-l consideră constitutiv calității de "chip" vorbind numai de ființa nu și de persoana omului.

Fericitul Augustin merge însă mai departe atunci când comentează textul evanghelic: "Mulți sunt chemați, dar puțini aleși" (Mt. XXII, 14), spunând că cei aleși sunt chemați pe măsura voinței lor într-un mod convenabil (congruenter vocati) pentru ca mila lui Dumnezeu să le fie folositoare. Cei care nu se potrivesc și nu se conformează cu chemarea nu sunt aleși pentru că nu urmează harul, deși sunt chemați. Augustin distinge între cei aleși și cei chemați. Cei aleși răspund milostivirii lui Dumnezeu, pe când cei chemați nu sunt mișcați de har, fiind incapabili să-l primească.

Astfel, mila lui Dumnezeu devine nefolositoare, dacă omul nu vrea s-o primească. Însă Domnul face milostenia într-un mod corespunzător celui ales, încât el n-o mai poate refuza (*quomodo scit ei congruere ut vocantem non respugnat*)³⁶.

Prin urmare, harul se acordă printr-un decret ascuns al lui Dumnezeu, nu pentru vreun merit oarecare și este imposibil să i se împotrivescă cineva dintre cei aleși, deoarece lucrează în mod irezistibil potrivit (congruenter) fiecăruia dintre ei. Harul dă celui ales pe "posse non peccare". Sfinții n-ar putea să-și realizeze desăvârșirea lor, dacă n-ar primi prin harul dumnezeiesc posibilitatea și voința de a persevera.

Voința lor este însuflețită de Duhul Sfânt atât de mult *încât să poată fiindcă așa voiesc și ei voiesc așa pentru că Dumnezeu lucrează în ei voința*. S-a venit deci în ajutorul slăbiciunii omenești, care prin harul divin să se lucreze într-un chip statornic și de neînvinș (ut divina gratia indeclinabiliter et insupportabiliter ageretur)³⁷.

Ca o consecință logică, libertatea umană fiind exclusă, *Fericitul Augustin* ajunge să învețe că mântuirea este numai opera harului, concluzionând în acest sens: "Dacă s-ar discuta prin ce este cineva vrednic, n-ar lipsi unii să spună: prin voința omenească. Noi spunem prin har sau predestinația divină"³⁸.

De multe ori *Fericitul Augustin* încearcă să lămurească anumite incertitudini, noțiuni antagonice și paradoxale ale concepției sale despre "chip". Chiar în lucrarea *De Trinitate*, "începută în puterea vârstei și terminată în zilele bătrâneții"³⁹, Augustin revine în mod surprinzător spre a nuanța afirmațiile despre har și păcat, recentrând hristologic noțiunea de "chip".

Dar ca și în *De Genesi ad litteram*, "chipul" este redus tot la suflet, "căci în sufletul omului rațional și inteligent, trebuie găsit Chipul Creatorului, nemuritor și grefat pe nemurire. La fel, într-un anume sens, se vorbește despre nemurirea sufletului, căci sufletul poate și el să moară, atunci când e lipsit de viața preafericită, care este adevărata viață a sufletului; se spune cu toate acestea că el este nemuritor pentru că în orice viață ar fi, fie ea și cea mai mizeră, el nu încetează niciodată să trăiască – la fel cum, chiar dacă rațiunea sau inteligența poate fi ori adormită, ori să pară când mică sau mare, niciodată însă sufletul omenesc nu încetează să fie rațional și inteligent.

De aici, *dacă el a fost făcut după Chipul lui Dumnezeu*, în acest sens poate cu ajutorul rațiunii și inteligenței și să îl vadă pe Dumnezeu este evident că din ziua când începe să fie o natură mare și minunată *Chipul poate fi distrus până la a nu mai apare aproape*

de loc, el poate deveni tenebros și desfigurat dar și clar și frumos, neîncetând niciodată să existe"⁴⁰.

Chiar și în *De Trinitate*, Augustin reînnoiește ideile sale deja menționate ce conduc la predestinare și neînțelegerea modului cum harul colaborează cu voința. Forțând textul (Ps. XXXVII, V, 7) "cu palma ai măsurat zilele mele și chipul (statul) meu ca nimic înaintea ta", el adaugă: *Omul poate să se neliniștească în van el merge întru chip*. Oricât de mare ar fi natura sa, ea a putut fi viciată pentru că nu este natură suverană dat fiind că ea este rânduită spre natura suverană și prin faptul că este capabilă (capax) să participe la aceasta, este mare"⁴¹ cu adevărat.

Printr-un aport exclusiv al harului și fără participarea voinței se înțelege chipul în devenirea sa. Numai astfel, el tinde către ceea ce este etern și primește forma sa de chip⁴².

Dacă Augustin înțelege astfel chipul, se poate observa în cele ce urmează cum concepe "asemănarea", despre care nu vorbește niciodată separat. De fapt, noțiunea de asemănare la Augustin e doar presupusă. El folosește termenul de: vedere, cunoaștere, participare.

Încă în *Soliloquii*, Augustin scrie: "Doresc să-l cunosc pe Dumnezeu și sufletul. Nimic mai mult? Într-adevăr, nimic"⁴³. Cele două chestiuni, în același timp distincte și indisolubil legate, se reunesc în teologia omului ca chip al lui Dumnezeu. Aceasta explică cele două apropieri, care revin fără încetare în concepția lui Augustin, una care merge de la Dumnezeu la om și cealaltă de la om la Dumnezeu, una mai teologică, cealaltă mai empirică; una bazată pe Scripturi, care marchează drumul căutării, cealaltă înrădăcinată într-o experiență umană. Dar cea care pleacă de la Dumnezeu la om se oprește doar la suflet, "teologia experimentându-se în psihologie și psihologia dezvoltându-se în teologie"⁴⁴.

Augustin concepe asemănarea în aceeași manieră ca și noțiunea de "chip", accentuând, nu numai subliniind, distincția dintre necreat și creat cum făcuse *Sfântul Grigorie de Nyssa*. "Dumnezeu este Ființă și omul nu este"⁴⁵. Și a înțelege că Dumnezeu este Ființa înseamnă "a te vedea bine dedesupt, mult îndepărtat și mult diferit de El"⁴⁶. Ceea ce este schimbător "încetează să fie ceea ce era și începe să fie ceea ce nu era", deci "numai Cel care nu se schimbă merită într-adevăr și fără rezervă să se numească ființă"⁴⁷.

Concepția augustiniană prin care omul descoperă *prăpastia* care-l separă de Dumnezeu, orientează și ea întreaga sa antropologie. El se străduiește să atenueze această diferență ontologică, arătând că și în această situație omul aude glasul lui Dumnezeu care îl cheamă să străbată distanța până la el. Dar numai Dumnezeu singur cum am văzut, ne poate face să parcurgem drumul de la chip la asemănare, chiar fără voia noastră sau măcar printr-o voie "congruentă" putem ști că Dumnezeu "nu este departe de fiecare din noi, căci în El trăim, ne mișcăm și suntem"⁴⁸. Cu atât mai mult cu cât această diferență ontologică între om și Dumnezeu devine și etică prin dialectica păcatului⁴⁹.

Astfel, *Fericitul Augustin*, când nu distinge chipul de asemănare, când le consideră sinonime dar fără a sublinia suficient de clar reciprocitatea dintre cele două și dacă o face, modalitatea prin care face aceasta, ridică numeroase semne de întrebare.

Într-o operă din tinerețe, Augustin comentând Geneza I, 2, distinge net chipul de asemănare într-un mod foarte personal, spunând: "Orice chip este asemănare cu cel al cărui chip este și totuși tot ce se aseamănă cu cineva nu este doar pentru aceasta chipul său"⁵⁰. Numai Cuvântul este chipul Tatălui și perfectă lui asemănare⁵¹.

E drept că această distincție e mai mult filosofică decât biblică, asupra căreia Augustin este deja mai puțin ferm în opera *De diversis questionibus*. Aici pare să le confunde mai întâi spunând că Adam le pierde și pe una și pe cealaltă⁵². Mai departe însă el se arată mai nuanțat distingând chipul, asemănarea, egalitatea. "Imediat ce există egalitate, există în mod necesar asemănare fără chip; îndată ce există asemănare, nu există în mod necesar chip și nici egalitate"⁵³. Ca și *Sfântul Grigorie de Nyssa* se folosește spre exemplificare de comparația cu oglinda⁵⁴.

În altă parte comentând *Deuteronom IV, 16*, Augustin diferențiază categoric planul filologic de cel filozofic. Textul sfânt nu pare să stabilească distincția între chip și asemănare, atunci când din punct de vedere filozofic "orice chip este în același timp asemănare, dar orice asemănare nu este în același timp chip. Dacă deci, doi gemeni se aseamănă, se poate spune că unul este asemănarea celuilalt dar nu chipul lui"⁵⁵, pentru că nu există o interdependență. Și unul și celălalt pot fi chipul tatălui.

Aceeași distincție îl conduce pe Augustin să interpreteze chipul și asemănarea în textul Genezei într-un sens global, ca formând o unitate "ab initio" ca și de-a lungul devenirii. Chipul și asemănarea în concepția sa se dezvoltă sau se deteriorează împreună; poziție radical opusă gândirii răsăritene.

Omonimia dintre cei doi termeni pe lângă dezavantajele privitoare la punctul de încopciere între natură și har, îl va face totuși să nu mai vorbească despre pierderea chipului cum o făcuse atunci când diferența net cele două noțiuni, susținând că prin cădere s-au pierdut amândouă.

A fi "după Chipul" lui Dumnezeu în concepția lui Augustin înseamnă mai mult *intenția* lui Dumnezeu, căci ceea ce constituie omul în specificitatea sa este doar ființa și chemarea (vocația). Căci "chipul este dar gratuit prin excelență având alegerea divină înscrisă în actul creator ca un germen, o energie sau o capacitate (capax) pe care omul trebuie să o dezvolte mai departe în desăvârșirea sa"⁵⁶.

În concepția lui Augustin chipul se referă la Dumnezeu și nu doar la Fiul ca și "chip" al Tatălui⁵⁷. Promovând o astfel de înțelegere a chipului, Fiul este chip născut al Tatălui identic cu Tatăl, dar nevăzut⁵⁸. Astfel, Augustin orientează chipul cu precădere pe Dumnezeu Cel Unic în ființă, în detrimentul Persoanelor ce conțin ființa cea Una.

Am amintit de noțiunea *CONVERSIO* la *Fericitul Augustin*, înțelegând că primul său sens este "a întoarce către" sau a urma impulsul lui Dumnezeu, căci "patria sufletului este Dumnezeu care l-a creat"⁵⁹.

CONVERSIO este modalitatea prin care omul își poate proba statutul său ontologic de "chip" și "asemănare".

S-a văzut că în concepția lui Augustin, Dumnezeu este imuabilitatea prin excelență, iar omul la polul opus, unitatea, mișcarea, devenirea.

Această mișcare este dublă: ea poate izbucni în multiplu, pentru că omul este amestecat cu ființa și neființa; mișcarea însă poate fi deasemenea întoarsă; unificarea multiplului, unitatea binelui este conștiința, descoperirea în sine a deschiderii către Dumnezeu mișcarea către El ca Unificator. Firește, tot Dumnezeu descoperă.

Adam a fost creat "după chipul și asemănarea" lui Dumnezeu, înțelegând aici două posibilități: înrădăcinarea, în mișcarea

conversiei în cea mai intimă parte din ființa omenească și provocarea la acțiune, folosind timpul repartizat pentru a dezvolta grația primită. Concret: "Omul este un material oferit Muncitorului pentru ca el să-l perfecționeze"⁶⁰. De aici tot așa de concret se înțelege că în procesul asemănării, Dumnezeu aseamănă cu sine pe om, fără om; nu omul se aseamănă prin sinergia între har și voință cu Dumnezeu.

Augustin învață aceasta, deoarece omul trebuie împiedicat să se închidă în sine și de aceea Dumnezeu îl întoarce către El, imprimându-i mișcarea sa vitală și că omul prin libertate (sic) poate ratifica orientarea primită, firește cum am văzut, o libertate congruentă. Ființa întoarsă *către* trebuie să devină deci ființă care se întoarce *spre*⁶¹. Aceasta ar explica compenetrarea harului și libertății de-a lungul întregului itinerar spiritual, pe care-L face Dumnezeu pentru om, dar fără om.

Reinterpretările Genezei îi permit lui Augustin ca în mod progresiv să se îndepărteze de hermeneutica alegorică pentru o explicație din ce în ce mai literală. Dar la polul opus Sfântului Grigorie de Nyssa pentru Augustin, Adam nu mai este un nume global ci numele unui personaj istoric, a cărui existență a fost determinantă pentru posteritate. De a sa CONVERSIO AD DEUM sau de a sa AVERSIO depinde istoria lumii. E drept că Augustin a fost împins să dramatizeze la maxim starea acestuia de controversa pelagiană. Această poziție poate fi înțeleasă prin faptul că "diversele comentarii ale Genezei evidențiază că părerile lui Augustin despre Adam nu sunt monolitice, ele se caută, se explică, se forjează și câteodată devin dure. Trebuie deci făcută proba unei mari fineți pentru a nu amplifica un text clarificat printr-altul, care pare să-l nuanțeze dacă nu chiar să-l contrazică"⁶², cum afirmă un teolog catolic.

Printre multele întrebări ce persistă după schițarea concepției Fericitului Augustin despre chip și asemănare, ce va mai fi reluată în continuare, prima ar fi aceasta: Dacă "Chipul" este redus doar la suflet, care este concepția lui Augustin despre trup, cum coexistă sufletul cu trupul?

2. TRUPUL ȘI SUFLETUL. COEXISTENȚA DINTRE CELE DOUĂ COMPONENTE UMANE.

Fericitul Augustin, în baza afinităților sale cu platonismul și remanenței ideilor maniheice cu care a petrecut circa 10 ani, nu îi este de loc ușor să nu culpabilizeze trupul⁶³, cum o făceau maniheii și să idealizeze sufletul.

Uniunea sufletului cu trupul i s-a părut dintotdeauna *deconcertantă*⁶⁴. O seamă de pasaje din anumite opere ale sale demonstrează cu claritate aceasta⁶⁵. Concepția sa influențată de maniheism trebuia să se decanteze în timp în lumina învățăturilor creștine și a "retractărilor" sale ulterioare.

În privința creării trupului, Augustin enumeră succesiv trei opinii. *Prima* care concepe pe Dumnezeu modelând omul printr-un act special de iubire ceea ce în gândirea Părinților Răsăriteni era un act de demnitate și măreție a omului. Augustin consideră însă această concepție "puerilă și nedemnă de Dumnezeu"⁶⁶.

A *doua* opinie afirmă că omul se distinge de alte creaturi venite în existență doar prin cuvânt, pentru că el este opera lui Dumnezeu în Persoană. Episcopul din Hippo consideră mai justă o altă opinie care-l orientează decisiv și ireversibil în ciuda reformulărilor ulterioare întreaga antropologie. *El spune*: "Ceea ce face noblețea omului, nu este aceea că L-a făcut El însuși... NU, ceea ce face excelența sa este faptul că Dumnezeu l-a făcut după Chipul Său, dându-i *un suflet spiritual și o inteligență care-l așează deasupra animalelor*"⁶⁷.

De aici se înțelege că trupul nu este inclus în chip, această includere ar atenta cumva la "excelența omului".

Trupul lui Adam a fost un trup "animal" (doar însuflețit) nu spiritual ca acela pe care îl vom avea după înviere⁶⁸. El exclude concepția unui trup spiritual deoarece arborii paradisiului nu i-ar fi putut furniza o hrană potrivită⁶⁹.

Această concepție e explicabilă la Augustin, deoarece harul îmbrăca exterior natura umană, respectiv trupul. Augustin consideră că Adam a avut un trup animal nu doar înainte de paradis, ci și după ce a fost așezat acolo, chiar dacă potrivit "omului interior" el a fost din punct de vedere spiritual după Chipul Celui care îl crease.

Excesul de interpretare alegorică a Facerii, aplicând viziunea paulină interpretării stării primordiale a omului, îl pune pe Augustin

în dificultate. Dacă harul este supraadăugat și chipul se află doar în suflet, cum se mai înțelege că prin păcat trupul și-a agonisit moartea nemaiputând deveni spiritual⁷⁰. Dar cum trupul animal al lui Adam putea fi supus devenirii și din muritor el putea deveni nemuritor prin fidelitate în încercări, dacă responsabil pentru păcat este doar trupul și chipul constă doar în suflet? Însuși Augustin, complăcându-se în alegorii, se întreabă: "Cum explicăm că Apostolul a putut să vorbească de reînnoire în cunoașterea lui Dumnezeu, conform chipului Acelui care îl crease? *Nu se poate pune problema reacoperirii cu nemurire a trupului* spiritual, pentru că Adam n-a avut niciodată un asemenea trup. Nu se poate pune decât problema restabilirii dreptății pierdute prin păcat și a reînvierii spirituale ceea ce face starea noastră mai bună decât a lui Adam"⁷¹.

Conceptul de "dreptate originară" înțeles astfel îl determină pe Augustin să vorbească așadar doar de "chipul imprimat în spiritul sufletului pierdut de Adam"⁷². Concepție nefericită pe care va încerca să o modifice în *Retractările* sale⁷³, când afirmă indelebitatea chipului. Cu toate acestea va fi mereu într-o situație oscilantă în privința trupului.

De aceea vorbește de plăcerea corpului ca de "horribilis turpitudine"⁷⁴, alteori subliniază că trupul este un instrument al sufletului și fiindcă *este un bun inferior* sufletului, trebuie să i se supună⁷⁵. Mai mult "carnea în genul ei și în ordinea sa e bună" (*Quae in genere atque ordine suo bona est*)⁷⁶.

Dacă alegoriile de inspirație paulină pe care le folosește în explicarea noțiunii de "chip", mai mult îl derutează decât îl ajută, în privința stării eshatologice a trupului concepția Sfântului Pavel exprimată în I Cor. XV, îl determină pe Augustin să profeseze și un optimism somatologic în mod special de natură eshatologică. În privința învierii trupului, "Augustin a avut ocazia să revină și să vorbească despre ea de-a lungul îndelungatei sale cariere eclesiastice: o tratează cu insistență în *De fide et symbolo*, pe care, tânăr preot fiind, a avut onoarea să-l rostească în fața conciliului general al episcopilor din Africa, conciliu reunit la 8 octombrie 393; discută despre ea ca răspuns la o obiecție adusă de neobositul său adversar Iulian din Eclana, în *Opus imperfectum* la care lucra când a murit. Dogma învierii ocupă un loc important în expunerile sale de sinteză teologică, fie scurte, destinate credincioșilor precum

Enchiridion ad Laurentium, fie îndelung dezvoltate, îndreptate împotriva păgânilor, precum *De civitate Dei*, care consacră acestei dogme, lungi capitole în cărțile a XIII-a (în legătură cu moartea) sau a XX-a (în legătură cu judecata) ca și în cea mai mare parte din cartea a XXII-a și în ultima"⁷⁷.

Trupul va învia pentru că a înviat Hristos: "Credem și în învierea trupului care s-a întâmplat mai întâi la Hristos pentru ca și Corpul să spere să i se întâmple ce i s-a întâmplat deja capului... Unde este capul acolo vor fi și brațele"⁷⁸.

Trupul, în concepția *Fericitului Augustin*, își descoperă demnitatea abia în eshatologie. Învierea va face să dispară ceea ce a corupt corpul, ceea ce a atentat la integritatea substanței sale, atunci el va avea o "sanitas perfecta" și "pristina stabilitas"⁷⁹. Învierea este o "restitutio in melius"⁸⁰.

Lui Augustin îi lipsește optimismul antropologic al Sfântului Ioan Gură de Aur, tocmai prin concepția sa mai pesimistă despre trup. "Nimic nu este mai caracteristic pentru sensibilitatea Sfântului Augustin decât această suferință pentru instabilitatea condiției pământești pe care o condiționează și rezumă prin intrarea în temporalitate – timp distructiv al ființei în care viața noastră se consumă și se grăbește spre moarte"⁸¹, cum afirmă patrologul catolic H. I. Marrou.

Augustin spune textual: "Nu este nimeni mai aproape de moarte într-un an decât acum, mâine decât astăzi și astăzi decât ieri. Timpul trăit se scade din acela de trăit, și ceea ce rămâne micșorează zilele în așa fel încât timpul acestei vieți nu este altceva decât o cursă spre moarte"⁸².

E optimist însă atunci când reliefează faptul că în planul eshatologic vor dispărea diformitățile fizice: "nimic discordant, nimic ca să offenseze privirea, totul va fi de o frumusețe perfectă în "aceste corpuri pure, tinere, etern luminoase"⁸³.

Fericitul Augustin răspunde în acest sens cu o similitudine ingenioasă... aceea a statuii de bronz pe care artistul o trimite la topit pentru a o remodela, mai frumos ca înainte"⁸⁴.

Augustin vorbește însă și de faptul că "pe trupul martirilor vor străluci cicatricele glorioase", după cum Hristos înviat a putut să-și arate lui Toma urma lăncii și a piroanelor⁸⁵. Fundamentată pe statutul oarecum defavorabil al trupului în raport cu sufletul în viața aceasta

profesat de Augustin, spiritualitatea occidentală în ideea lui "imitatio Christi" a denaturat înțelegerea "stigmatelor" lui Hristos în sens spiritual, ajungându-se astăzi, în catolicismul filipinez mai ales, la practicarea acestora și chiar a răstignirii pe cruce. În loc să se "stigmatizeze" patimile din trup se mortifică trupul propriu-zis.

Fericitul Augustin găsește totuși în perspectivă eshatologică, cum am observat suportul necesar pentru nădejdea învierii. O face uneori chiar cu lirism. Iată ce spune unei surori înlăcrimate de pierderea fratelui: "Dragostea fratelui tău cu care te-a iubit și te iubește n-a pierit; ea rămâne păstrată în vistieria sa și ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (... manet illa servata in thesauro suo et abscondita est cum Christo in Domino)⁸⁶. Sau "nu-i pierdem pe cei care au plecat înaintea noastră din această viață; într-un fel îi trimitem înainte în cealaltă viață, unde îi vom întâlni și unde ne vor fi cu atât mai dragi, cu cât îi cunoaștem mai adânc (ubi nobis erunt quanto notiores tanto utique cariores)⁸⁷.

Din cele menționate se poate observa că trupul este văzut în concepția lui Augustin în ultimă instanță într-o poziție mai sumbră și secundară. Trupul își luminează condiția în eshatologie. Aceasta explică de ce în majoritatea cazurilor amintește de el doar în relația cu sufletul și în mod secundar.

Despre suflet, *Fericitul Augustin* vorbește în tot capitolul VII din *De Genesi ad litteram*, unde comentează textul: "și omul deveni suflet viu". Analizând natura sufletului, el îndepărtează două teze extreme și anume: că sufletul ar fi de natură divină și alta că acesta ar fi de natură corporală. De unde vine sufletul? Episcopul din Hippo respinge o "materies animae" preexistentă⁸⁸, sufletul este creat de Dumnezeu "ex nihilo"⁸⁹.

Sufletul este simultan necorporal și transcendent în uniunea sa cu trupul. Augustin e mai puțin încrezător în imanența sufletului în relația cu trupul, din pricina concepției despre irezistibilitatea harului și a altor consecințe ce decurg din aceasta, în mod special aceea a "dreptății originare".

Raportul sufletului cu trupul e conceput de Augustin ca și la Plotin adică "raportul unui muncitor cu unealta sa sau al unui artist cu instrumentul său"⁹⁰. Experiența durerii probează reciprocitatea dintre suflet și trup, dar Augustin întotdeauna amplifică superioritatea și diferența sufletului în detrimentul trupului⁹¹.

Corporalitatea este accentuat spațială și divizibilă, sufletul dimpotrivă este total indivizibil ca subiect și ca obiect: TOTA SE NOVIT ERGO ET TOTAM SE NOVIT⁹². Sufletul are deci conștiința de sine. În capitolul XII din *De Genesi*, el îl definește astfel: "Animam non esse Corpoream, non me putare, sed plane scire, audeo profiteri"⁹³. Drept urmare, el respinge preexistența sufletului, negându-i chiar și rațiunea cauzală. "Pe tema sufletului eu nu afirm nimic în mod definitiv, decât că el este de la Dumnezeu chiar dacă nu este de substanță divină și nici nu procedează ca substanță a lui Dumnezeu"⁹⁴.

Augustin opinează însă în legătură cu sufletul lui Adam, că nu este zămislit, ci creat în cursul celor șase zile. El a rămas "ascuns în lucrările lui Dumnezeu până la insuflarea sa în trup"⁹⁵ fiind creat ca rațiune seminală. Alături de altele, opinia șochează dar Augustin conform principiului său, o va retracta.

Două elemente sunt deci necesare, în alcătuirea omului: trupul și sufletul⁹⁶. Omul nu se poate defini doar prin suflet, nici doar prin trup, el este compus din ambele. Distincte radical, cele două sunt unite⁹⁷.

Sufletul nu preexistă, cele două sunt create simultan, dar în mod diferit, sufletul "ex nihilo", trupul din materia deja existentă transformată în acest sens. Rămâne după multe ezitări că trupul este "bonum", sufletul "magnum bonum", pentru că este chipul lui Dumnezeu⁹⁸.

Ajutat de gândirea Sfântului Pavel, Augustin realizează că "și Scriptura afirmă că nimeni niciodată nu și-a urât trupul său"⁹⁹ (Efes. V, 29). El spune până la urmă că: "A exalta natura sufletului ca un bine suveran și a condamna natura cărnii înseamnă să invidiezi carnal sufletul și să fugi carnal de trup pentru ca să te inspire apoi din vanitatea omenească"¹⁰⁰. El recunoaște o înclinație naturală în suflet de a trăi cu trupul¹⁰¹. Trupul își are viața din uniunea cu sufletul, sufletul acționează cu și prin trup ținându-l sub dependența sa, dar însuflându-l în întregime¹⁰².

Omul astfel structurat există și acționează pe două planuri într-un fel distincte dar legate indestructibil, reciprocitatea acestora constituind ființa și viața sa, respectiv: de la materie la spirit și de la spirit la materie. Unul și altul, simultan sunt punct de sosire și de plecare¹⁰³. *Fericitul Augustin* reducând chipul doar la suflet, ajunge

să descopere în sufletul omenesc “imaginea Treimii”, prin triada: MENS, NOTITIA, AMOR¹⁰⁴, făcând astfel o antropologie a lui Dumnezeu și orientând teologia trinitară spre supremația naturii treimice în detrimentul persoanelor, “dar fără să piardă totuși din vedere distincția și realitatea persoanelor treimice”¹⁰⁵.

Augustin se explică dar se și complică în acest sens, pentru că lansează ipoteza posibilității cunoașterii lui Dumnezeu în ființă după analogia sufletului omenesc, *neavând la îndemână mijloacele prin care să “escaladeze” diferența dintre necreat și creat, respectiv învățătura despre energiile necreate*, ce țin de ființa divină – dar nu se confundă cu ea. Iată ce spune el: “Am recurs la creaturi, mai ales la creatura rațională și inteligentă făcută după chipul lui Dumnezeu pentru a-i face să vadă, ca într-o oglindă, atât cât pot și dacă vor pe Dumnezeul-Treime în treimea voinței noastre, a inteligenței noastre, a memoriei noastre. Fiecare observă printr-un fel de intuiție vie că aceste trei forțe, printr-o intenție divină compun alcătuirea naturală a spiritului său; el observă cât de mare este pentru spirit puterea de a-și aminti, a vedea, a dori natura eternă și imuabilă; a-și aminti prin memorie, a contempla prin inteligență, a aduna prin iubire: da, este bine ca el să descopere aici chipul acestei divine Treimi”¹⁰⁶. Se desprinde de aici și “un indeterminism psihologic ce se fundamentează pe natura voinței și pe atitudinea acesteia de a alege între motive contrare (Liber motus animi ad faciendum et ad non faciendum – potestas consentire vel non consentire). Dar el face acest indeterminism dependent de determinismul teologic, după care harul divin este necesar pentru orice faptă bună a voinței. “Voința este în noi mereu liberă dar nu întotdeauna ea este și bună, zice Augustin, accentuând prin aceasta că esența libertății constă mereu în a fi liber de la ceva spre altceva. Și pentru Episcopul Hippo acest “altceva” nu poate fi decât ceea ce este mai înalt: Dumnezeu”¹⁰⁷.

De menționat în privința sufletului că Fericitul Augustin admite o oarecare îndulcire a pedepselor de după judecata particulară¹⁰⁸, uneori chiar posibilitatea unei iertări în viața viitoare¹⁰⁹. Dar această iertare va fi “ca prin foc” adică în Purgatoriu, focul destinat creștinilor cu păcate ușoare și neiertate¹¹⁰, concepție specifică creștinismului apusean.

În urma multor retractări, Fericitul Augustin reușește să prezinte reciprocitatea dintre suflet și trup în privința consimțirii celor două în

săvârșirea păcatului. Dacă trupul ar fi cauza păcatului, cum nu păcătuiesc toți oamenii?¹¹¹

Un bun cunoscător al antropologiei Fericitul Augustin explică: “Cum toți oamenii posedă același trup, ar însemna ca toți să fie păcătoși. Dar existența sfinților, care nu au păcătuit cu trupul lor, e dovadă puternică pentru concluzia că nu carnea e cauza păcatului, ci voința liberă. Corupția cărnii ca urmare a păcatului nu este păcat ci pedeapsa pentru păcat. Nu carnea coruptibilă e aceea care a făcut sufletul vinovat, ci sufletul fiind vinovat, a făcut corpul coruptibil. Fără îndoială că și corupția cărnii produce o “oarecare atracție spre viciu și porniri neîngăduite”. Dar nu trebuie atribuite trupului toate dezordinile morale, căci altfel demonul care nu are trup ar fi justificat, adică nu ar păcătui. Omul nu a păcătuit din pricina corpului; diavolul nu are corp și totuși a păcătuit. *Căderea omului în păcat se datorește faptului de a fi voit să trăiască după sine însuși și nu după Dumnezeu*”¹¹².

Fericitul Augustin învață că trupul ca organ ajutător al sufletului depinde de acesta într-o relație unică. Dacă trupul cuprinde un suflet iubitor de Dumnezeu, atunci el este un bun, *inferior dar bun* în felul său, deoarece e și el o creatură care posedă frumusețea sa. Dacă dimpotrivă este însuflețit de unul rău, cu toate că nu devine un rău în sine, alipindu-se de altceva decât de Dumnezeu, devine un supliciu pentru omul care-l îndrăgește; îl face părtaș pedepselor și-l torturează cu plăcerile înșelătoare care nu-l satisfac¹¹³.

Explicația poate fi următoarea: corpul e destinat să servească de locuință unui suflet bun. Când sufletul e păcătos, această locuință a sufletului, corpul, devine ca o închisoare, pentru a-l pedepsi și a sili astfel pe om să-și amintească de Binele pe care l-a părăsit, pentru a se reîntoarce la El. Prin perversitatea sufletului, omul slăbindu-și concentrarea atenției asupra Binelui Suprem, și-a îngreuiat viața, și-a împărțit și împrăștiat atenția, înmulțindu-și totodată afecțiunile după multiplicitatea și varietatea indefinită a obiectelor creaturale, care îi dau acea “abundaentia laboriosa”, care-l obosește fără a-l satisface. Corpul care se corupe îngreuiază sufletul¹¹⁴.

Este remarcabilă atitudinea conciliantă prin care se subliniază bunele intenții față de trup ale Fericitului Augustin, din partea autorului citat, dar într-o abordare “sine ira” a problemei în cauză, însuși episcopul de Hippo spune: “această locuință pământească

abate sufletul prin mulțimea grijilor”¹¹⁵. S-a putut constata, de altfel, și altădată remanența în concepția lui Augustin a ideilor gnostico-maniheice privitoare la senzualitate și corp, ca izvor al păcatului chiar și în stadiul “de plată” a acestuia definit ca și “concupiscentia”. Mai mult, nu sufletul este singur vinovat prin “perversitatea” lui, ci *actul de consimțire la păcat este reciproc*, nici sufletul fără trup, nici invers nu pot săvârși păcatul definit concupiscentă. Nici chiar cel “cu gândul” căci și așa se folosește creierul și sufletul în viața aceasta nu lucrează decât prin trup.

Părinții Răsăriteni au învățat despre închiderea “ușilor simțurilor” prin care ies și intră gândurile, subliniind astfel reciprocitatea absolută a celor două componente umane. Concret: sufletul și trupul sunt bune sau rele împreună într-o responsabilitate de indisolubilă reciprocitate, în care sufletul este doar conducător.

Ulterior, *Fericitul Augustin*, ca și *Sfântul Ioan Gură de Aur*, spune: “Păcatul beției nu stă în vin ci în băutorul vinului”¹¹⁶. Dar băutorul vinului nu e numai sufletul care consimte, ci trupul care efectiv pune în lucrare voința sufletului. Responsabilitatea este deci comună. Este adevărat că “*omne corpus fugiendum*” al lui Porfirius nu mai apare ca idealul suprem ce trebuie oferit sufletului îndrăgostit de perfecțiune¹¹⁷, în concepția lui Augustin. Dar și în privința raportului dintre suflet și trup ca existență armonioasă perfectă, Augustin o plasează tot în eshatologie; în cazul sfinților unde această armonie există, *este meritul harului irezistibil*. Deoarece în concepția Fericitului Augustin *nu poate fi vorba de sinergie*. “Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Omne bonum meritum nostrum in nobis faciat nisi gratia” (Când Dumnezeu încununează meritele noastre nimic altceva nu încununează decât darurile sale. Orice bine nu-l face în noi meritul nostru, ci numai harul)¹¹⁸. Până atunci, până în “*vitam aeternam*”, se trăiește tensiunea exprimată de Fericitul Augustin în arhicunoscutele cuvinte: “Neliniștit este sufletul nostru până ce se va odihni în tine, Doamne”¹¹⁹. Tumultul vieții conduce însă la Dumnezeu. Prin relele vieții unii sunt încercați, alții sunt corecți și instruiți.

“Toată familia lui Dumnezeu suprem și veritabil are deci o consolare proprie, consolare adevărată, care nu rezidă în speranța lucrurilor fragile și pieritoare. Nici chiar de această viață vremelnică nu trebuie să se plângă, care este, pentru ea, ca o instrucție pentru

viața eternă; uzează de binele de aici, ca străină și fără să-și alipească inima de ele; cât despre rele, acestea îi servesc de încercare și de îndreptare”¹²⁰.

După ce a fost expusă în linii generale concepția Fericitului Augustin despre suflet și trup, se va prezenta modul cum se înțelege parcurgerea drumului spre restaurarea chipului lui Dumnezeu din om, în anumite opere ale sale.

3. RESTAURAREA CHIPULUI

Concepția *Fericitului Augustin* în această privință capătă o valoare deosebită datorită faptului că el a cunoscut și amărăciunea păcatului și dulceața harului dumnezeiesc. Temperamentul său arzător și experiența sa personală îi dau ocazia să prezinte în acest sens o concepție filozofico-creștină, dar nu totdeauna în întregime ortodoxă.

Omul, în concepția Fericitului Augustin, se zbate între cer și pământ, se zbate să urce în văzduhul desăvârșirii: “Dacă are ochi ageri de vultur, aripile îi sunt fragile ca de fluture. Oricât ar înainta spre culmi, încă e departe de ele. Numai Existența absolută și neantul procură odihnă; omul nefiind nici una nici alta și totuși puțin din fiecare, trăiește în *perpetuă oscilație și într-o continuă frământare*. Viața nu e, de altfel, decât o tendință spre Dumnezeu sau spre prăgul de jos, spre neant. Cine crede că își poate făuri o viață de tihnă se înșală, căci dorește fără să știe o stare care închide contrastul vieții și o mare primejdie”¹²¹.

În descrierea procesului de refacere a chipului “deformat” de păcat Augustin, pe baza concepției sale despre Chip, evidențiază “orgoliul spiritului”. Acesta constituie esența păcatului, pretenția “de a se bucura de propria excelență și nu a datora nimic lui Dumnezeu”¹²².

Ideea și dorința gloriei neîngăduite nu au devenit păcate, decât în momentul în care au fost aprobate de voință. Păcatul original, privit în elementele din care pleacă și din punct de vedere psihologic, constă în afară de elementul voluntar, care este hotărâtor – *dintr-un element intelectual – ideea*, la care se adaugă elementul afectiv, dorința sub forma de orgoliu. Remarcăm că pentru Augustin, forța elementului intelectual nu e mult mai slabă decât aceea a elementului

afectiv. Dovadă avem faptul că, după el, în păcatul originar, actul deciziei se produce în momentul în care intervine dorința acelei independențe neîngăduite.

Oricât ar fi de însemnat rolul afectivității în determinarea actului voluntar, cauza ultimă și responsabilă a păcatului originar, rămâne după Fericitul Augustin tot voința liberă. Voința este vinovată că a permis gândului rău să pătrundă în conștiință, că a îngăduit acesteia să stăruie asupra ideii păcatului că nu a opus un *veto* categoric dorinței rele, care se naște și crește în proporții periculoase și, în fine, că i-a cedat definitiv¹²³.

Augustin este frapat în permanență de "*fractura*" dintre păcat și har. În locul acelei "*conversio ad Deum*", omul alege "*aversio*" și "*conversio ad creaturam*", așa cum am menționat deja. Atunci când sufletul ar fi trebuit să rămână în bucuria tuturor bunurilor el pretinde că și le poate atribui singur, de la sine, refuzând să devină asemenea cu Dumnezeu prin Dumnezeu, el se întoarce de la Dumnezeu.

Această idee-forță îi va răscoli lui Augustin în permanență cugetarea. Omul vrea să fie în loc să primească, dar această "*substitutio*" este idolatrie. Această dragoste de sine, opusă iubirii de Dumnezeu este tema fundamentală a istoriei pe care Augustin o "*orchestrează*" în *Despre cetatea lui Dumnezeu*.

În privința transiterii "păcatului originar", episcopul de Hippo nu își ascunde dificultatea împinsă până aproape de disperare. Multitudinea explicațiilor pe care le aduce, constrâns de replicile tăioase ale lui Iulian de Eclanum arată că trebuie păstrată conștiința transiterii greșelii, dar el accentuează dezastrul căderii¹²⁴.

Depărtându-se de dialectica palegiană el consideră includerea în Adam a întregii descendențe a acestuia: "toți am fost în acest bărbat unic, antrenat în păcat de femeie"¹²⁵. Noi participăm la aceeași natură care, prin și de la păcatul primului om încoace, este coruptă.

Augustin accentuează această ereditate și solidaritate prin care descendenții nu sunt numai responsabili dar și victime care prin greșelile lor adăugate "păcatului naturii", se îngreunează și mai mult de "mizeria comună".

Iată ce spune el: "Din Adam vine un alt Adam și pe deasupra acestui Adam se nasc și mai multe alte păcate. Orice om care se naște, se naște Adam, condamnat născut dintr-un condamnat și el adaugă multe greșeli trăind rău, la aceea a lui Adam"¹²⁶. Ce mai

există din "chip", în omul păcătos? După cum am văzut în această privință, Augustin a fost într-o efervescență continuă afirmând până la urmă indelibilitatea chipului. Chipul este înțeles în ultimă instanță, ca "darul lui Dumnezeu", dar "Chipul torsionat", "contrariat", e totuși punct de ancorare și reîntoarcere al Harului. Deturnat, aservit, îndepărtat, risipit în afara lui, urmașul lui Adam își confundă sufletul cu lucrurile materiale¹²⁷ și nu mai percepe "prezența lui Dumnezeu".

Autorul *Confesiunilor* analizează cu o remarcabilă profunzime psihologică paradoxul acestei situații: "Și iată: Tu erai înlăuntrul meu și eu eram în afară. Și acolo te-am căutat"¹²⁸.

Îndepărtarea de Dumnezeu este îndepărtarea de sine, *exilat de la Dumnezeu, omul se exilează de sine*. "Vanitas-ul" bunurilor inferioare, incapabile să răspundă adevăratelor sale aspirații, îl aduc pe om în situația de a experimenta absurdul situației sale: *a avea și a nu mai exista*.

În mod paradoxal însă, această deznădejde existențială îl conduce pe Augustin puțin câte puțin la *exagerarea consecințelor căderii* ajungând să dezvolte așa cum am văzut conceptele de "massa peccati"¹²⁹, "iniquitas"¹³⁰, "irae"¹³¹, "massa tota vitiată"¹³², deci o condamnare nedistinctivă la care sunt supuși toți oamenii care au contractat aceeași greșală comună, devenind "Vasa irae in perditione"¹³³. Astfel ajunge să vorbească, în mod regretabil, și de "corpus diaboli"¹³⁴, "imitatores diaboli"¹³⁵, "Chipul Fiarei"¹³⁶.

Cu o astfel de dialectică ajunge la două principii: *necesitatea irezistibilității harului* pe de o parte și *incapacitatea omului care trezește mila*, pe de alta.

Altfel spus, experiența răului poate să ia ea însăși două direcții: sau alienarea progresivă printr-o servitudine din ce în ce mai alterată sau conștiința dureroasă a mizeriei resimțite aprinsă de scânteia chipului rămasă în cenușa umană după cădere, *care se poate aprinde prin har, ca prima sa roadă*¹³⁷.

După căutări îndelungi, Augustin aprinde candela speranței. În opera *De spiritu et littera*, după îndelungi acumulări, afirmă că chipul nu este în întregime pierdut nici chiar la păgânii înșiși, care rămân "capabili să judece și să facă ceea ce este în mod natural bun și cinstit, Iov este un drept"¹³⁸, "Sibila se poate mântui"¹³⁹. Deci chipul poate fi restaurat. Vom prezenta în cele ce urmează cum se realizează aceasta, în concepția Fericitului Augustin.

În *De civitate Dei*, Augustin spune: "Dumnezeu care a prevăzut totul nu a putut să ignore că omul va păcătui. Și într-adevăr, păcatul omului nu a putut să tulbure intenția lui Dumnezeu, nici să-l oblige, să spunem așa, ca să își modifice hotărârile"¹⁴⁰. Ar fi excesiv să explicăm această afirmație prin polemică sau exces dialectic. Augustin confruntă păcatul și răul cu bunătatea lui Dumnezeu și în mod special cu mila Sa, din care să reiasă nevoia mântuirii și a unui Eliberator.

Ca și Părinții Răsăriteni, în mod special Sfântul Grigorie de Nyssa, Augustin își pune întrebarea: De ce Hristos a venit așa de târziu? De ce n-a venit imediat după păcat?¹⁴¹

Din confruntarea celor "două cetăți" antinomice nu există în final decât o singură istorie a mântuirii descoperită în Iisus Hristos. Istorie, ritmată de agravarea păcatului și de venirea Harului. "Aceeși istorie poate fi citită în pozitiv sau în negativ din unghiul păcatului sau al Harului, al lui Adam sau al lui Hristos"¹⁴².

Dialectica augustiniană se vrea o imitație a *Epistolei către Romani a Sfântului Pavel*, în confruntarea pelagiană, epistolă care ocupă din ce în ce mai mult loc în gândirea lui Augustin¹⁴³.

Prin Hristos, omul regăsește "chipul" desfigurat de Adam. "Omnis homo Adam, omnis homo Christus"¹⁴⁴. Care este însă raportul între cei doi Adam sau între imaginea "formată" și "reformată"? Răspunsul lui Augustin este departe de a fi monolitic. O dată în plus, el este prismatic și cere să îi urmărim conșonanțele. *Episcopul din Hippo, de obicei nu compară pe cei doi, decât pentru a-i opune, ca lumina și întunericul, ca Harul și păcatul.*

Într-o primă etapă, Augustin concepe istoria mântuirii ca și Părinții răsăriteni, ca o întoarcere la origine. Prin Hristos, omul regăsește "chipul" și nemurirea inițială. În *De Genesi ad litteram*, vorbește despre identitatea funciară între "dreptatea originară" și Harul recuperat¹⁴⁵. Disputa pelagiană însă îl determină pe Augustin, să conchidă că "ceea ce Harul răscumpără este unic și ireductibil". În *De correptione et gratia*, comparând starea actuală cu aceea a lui Adam, el spune că un creștin dispune astăzi de un har mai înalt, pentru a face față situației sale tragice. Aceasta nu-i permite doar să învingă în lupta cu păcatul, ci îi asigură perseverența pe care primul har nu i-o acordase¹⁴⁶.

Să ne mai întrebăm că de aici se înțelege că omul primordial a fost creat imperfect? Răspunsul îl știm: perfecțiunea consta în "darurile supraadăugate" concepție apuseană preluată de la Augustin. Chipul "reformata" nu e numai o restituire, mai mult e o superioritate. Această superioritate însă tinde să limiteze numărul predestinaților, pe când includerea în păcatul lui Adam este universală. Concepția despre exterioritatea harului în componența "dreptății originare", îl conduce "volens-nolens" pe Augustin, la teoria predestinației.

Chiar un teolog catolic afirmă în acest sens: "prizonier al unei noțiuni prea antropomorfe și gratuite a darurilor divine, Augustin nu concepe că harul poate fi gratuit, dacă este oferit tuturor"¹⁴⁷, așa cum a fost creația. Dar dreptatea și mila nu sunt ele una în dragostea lui Dumnezeu? Cum mai cooperează în omul reînnoit harul și autonomia libertății omului, când Augustin nu face nici o distincție între chip și asemănare și nici nu reușește să clarifice reciprocitatea acestora? El încearcă să răspundă, dar când explică "cum", se nasc întrebări al căror răspuns contrariază. Cu toate acestea, Augustin descrie restaurarea chipului în două etape: mai întâi momentul botezului, prin iertarea tuturor păcatelor¹⁴⁸, apoi cere și un efort "quotidian" din partea omului¹⁴⁹. Deja botezul implică credința dar în aceeași măsură și întâmpinarea harului și participarea la lucrarea lui. Dar pregătirea înseamnă tot lucrarea harului, deși el afirmă că: "Altceva reprezintă taina botezului, altceva convertirea sufletului, căci salvarea omului este împlinită și printr-una și prin cealaltă"¹⁵⁰. Augustin recurge frecvent la imaginile drumului, călătoriei, navigației, a casei, a patriei în peregrinarea către *Cetatea lui Dumnezeu*, la Ierusalimul de sus, unde așteptarea face să se uite greutatea drumului¹⁵¹.

În acest proces, Augustin este neîntrecut în a ne spune "de ce", dar nu ne spune "cum" se întâmplă reîntoarcerea omului la Dumnezeu, fără să surprindă prin unele afirmații ale sale.

El recurge fără încetare la aceeași "jerbă de citate" pauline care descriu transformarea omului interior. Dar la Augustin, omul exterior este când Adam, când omul pământean. Este mai ușor să găsim opoziția celor doi Adami și întoarcerea la "dreptatea și sfințenia adevărului"¹⁵² pe care el o exprimă printr-o formulă lapidară: "El era bătrân să fie tânăr, el era Adam să fie Hristos"¹⁵³.

Este remarcabilă însă *dorința căutării lui Dumnezeu*: “De ce să căutăm, dacă se-nțelege că ceea ce căutăm este de neînțeles, că nu pentru că nu trebuie să ne oprim, atât cât cercetarea aprofundează mai mult domeniul neînțelesului și că ea face din ce în ce mai desăvârșit pe acela care este în căutarea unui așa de mare bine; că nu îl căutăm decât ca să-l găsim cu mai multă blândețe; îl găsim ca să-l căutăm cu mai multă ardoare. Dacă, deci omul trebuie să aibă cunoștință despre Dumnezeu, este pentru a-L căuta”¹⁵⁴. Această progresie face dorința să lărgească sufletul. Lărgind sufletul, acesta devine capabil să primească “har peste har”.

Această transformare este înțeleasă de Augustin și prin asimilarea Sfintei Euharistii, prin care participăm la viața lui Dumnezeu și prin care mâncăm pâinea eternității. Nu numai că asimilăm, ci astfel putem fi asimilați de Dumnezeu, care ne face să trăim cu Hristos din propria Sa viață.

Încorporarea care realizează divinizarea creștinului și unitatea credincioșilor în unicul trup și cap, îl alcătuiesc pe Hristos în întregime. În acest Om unic, Biserica întreagă a fost asumată de “Cuvântul” pentru a deveni templu al lui Dumnezeu¹⁵⁵.

Intrat în glorie Cel Înviat-Hristos antrenează în ascensiunea sa întreaga umanitate. El este “aluatul” “sanctificării” pentru toți oamenii. “El a urcat și noi (urcăm) în El. Căci trupul său este din neamul omenesc. El ne-a precedat și noi vom învia, dar aceasta încă decât în speranță”¹⁵⁶.

Restaurarea chipului în concepția lui Augustin, în sensul “vederii” lui Dumnezeu, se va împlini în eshatologie. Numai când trupul acesta al smereniei va fi glorificat, atunci omul va avea acces la Dumnezeu. *Abia atunci “îi vom fi asemenea”*. “Cetatea lui Dumnezeu” se împlinește în viața profetică (“vita beata”); până atunci rămânem în “civitas terrena”. “Dacă fiecare, pe parcursul acestei progresivități din această mergere înainte ține cu putere de credința Mijlocitorului, până în ultima zi a vieții sale, va fi condus la Dumnezeu pe care L-a adorat și prin El va deveni perfect, primit de sfinții îngeri; *la sfârșitul acestei lumi va primi un trup incoruptibil nu pentru pedeapsă ci pentru glorie*. În această imagine (chip) va fi perfectă asemănare cu Dumnezeu, când va fi perfectă vederea lui Dumnezeu... Acest mister se împlinește în cei care progresează zi de zi pe calea cea dreaptă”¹⁵⁷.

Acest text este edificator pentru orientarea întregii antropologii augustinene, alături de cele prezentate.

În lumina celor spuse trebuie precizat că restaurarea “chipului” trebuie să aibă la bază credința izvorâtă din dragostea față de Dumnezeu unită cu nădejdea, *dar peste toate harul*. “Acela crede în Hristos care nădăjduiește și iubește pe Hristos. Căci dacă are credință fără nădejde și dragoste, crede că *există* Hristos, dar nu crede în Hristos. În cel ce crede în Hristos vine în el Hristos și se unește într-un fel oarecare cu El, făcându-se mădular al trupului Lui. Aceasta nu poate să fie dacă nu se adaugă nădejdea și dragostea”¹⁵⁸. Dumnezeu pregătește îndreptarea printr-un har special (gratia praeveniens) și o desăvârșește prin harul conlucrător (gratia cooperans). Mijloacele de care se folosește Dumnezeu pentru aducerea la pocăință și deci la credință sunt felurite și nenumărate, izvorând din voința sa tainică¹⁵⁹.

Îndreptarea trebuie înțeleasă ca o înnoire reală a omului launtric. “Se numește dreptatea lui Dumnezeu nu aceea prin care Dumnezeu este drept, ci aceea pe care Dumnezeu o dă omului, ca omul să fie drept prin Dumnezeu”¹⁶⁰. Dumnezeu îndreaptă, nu numai iertând păcatele ci dând chiar dragostea. Este o refacere totală a omului vechi, căci prin har din ce era nedrept se face drept, iertându-se totodată și vina și pedeapsa¹⁶¹.

Fericitul Augustin vorbește de o conlucrare a omului în opera de sfințire a acestuia cu Dumnezeu. Dar îndreptarea este din har venind de la Dumnezeu, nu și din faptele omului. Pe aceasta o propovăduiește Apostolul Pavel și trebuie să plângi, să implori și să crezi, ca să o primești¹⁶².

Dumnezeu nu va conlucra cu omul decât dacă acesta, prevenit de El, lucrează. Nu poate să fie dreptate în om fără concursul voinței sale: “Acel ce te-a făcut fără tine, nu te îndreaptă fără tine”¹⁶³. La întrebarea, de ce nu toți oamenii ajutați de har fac binele, răspunsul este unul singur: “pentru că nu voiesc”¹⁶⁴.

Se poate conchide că “totuși Fericitul Augustin nu înțelege conlucrarea dintre Dumnezeu și om ca între doi factori independenți. Duhul eliberează fiind capabil să lucreze singur mântuirea. Toate, totdeauna depind de Dumnezeu și nimic de voința omenească. Harul lui Dumnezeu lucrează cu ea, dar el a început și el continuă. Harul precede orice merit omenesc; însuși acest merit este un har gratuit. Deci înțelegerea dreaptă este că Dumnezeu înfăptuiește singur

lucrarea Sa în suflet și că faptele merituose ale creștinului nu sunt propriu-zis ale sale¹⁶⁵. Căci Fericitul Augustin spune: "Când Dumnezeu încununează meritele noastre, El nu încununează decât meritele Lui"¹⁶⁶, așa cum am mai amintit.

Prin urmare, omul nu poate să se opună voinței lui Dumnezeu în nici un chip. Atunci când Dumnezeu vrea să mântuiască, nu există voință omenească ce ar putea să-i reziste, căci deși omul are puterea și de a nu voi, "el n-ar ști totuși să împiedice Voința lui Dumnezeu, nici să se pună deasupra puterii sale; căci Dumnezeu face ce vrea chiar cu aceia care fac ce El nu vrea"... Toate voințele omenești la un loc nu pot să reziste voinței lui Dumnezeu, care a făcut cerul și pământul și care în mod absolut face ce vrea cu aceste voințe"¹⁶⁷.

Fericitul Augustin conchide că Binele după care aspirăm, nu este în om, ci în Dumnezeu. El citează cu satisfacție pe Platon și Plotin, ca pe cei care au arătat și ei că izvorul fericirii constă în asemănarea cu Dumnezeu¹⁶⁸.

În *De beata vita*, Augustin afirmă: "Este fericit cel care posedă pe Dumnezeu" (*Deum igitur, inquam, qui habet beatus est*)¹⁶⁹. Scopul vieții este de fapt a căuta pe Dumnezeu, Căci "a căuta pe Dumnezeu este aspirația după fericirea însăși. Ori, noi Îl căutăm, iubindu-L și-L posedăm nu transformându-ne în El însuși, ci apropiindu-ne de ființa Sa în mod desăvârșit și *pe cale pur intelectuală*, luminându-ne, strălucind de adevărul și sfințenia Sa"¹⁷⁰. Modul cu totul personal al concepției antropologice a lui Augustin va fi întregit și prin cele ce urmează cu privire la

4. SPECIFICUL ANTROPOLOGIEI FERICITULUI AUGUSTIN.

Așa cum s-a putut constata deja, antropologia episcopului din Hippo are luminile și umbrele ei. În nici un alt domeniu al adevărilor de credință expuse în vasta sa operă, ca în antropologie, spiritul clocotitor pentru "amor Dei" care a fost "fericitul doctor", nu se zbate mai mult între *Mărturisiri* și *Retractări* și cu toate acestea "credincioșii îl găsesc totdeauna viu" (*et in his semper vivere a fidelius invenitur*)¹⁷¹.

Antropologia lui Augustinus e ca un fluviu care transportă atâtea filozofii întâlnite, care a trecut pe lângă adversari, fără ca niciodată să le recunoască partea lor de adevăr, care a cunoscut

meandre și deturnări. Este suficient să ne amintim comentariile Genezei pentru a ilustra o reflecție care se caută și se corectează. "Plenitudinea adevărului creștin, cum a scris *E. Gilson*¹⁷², a avansat mereu la Augustin în filosofia și în antropologia sa. "Gândire contrastantă, prismatică, cu intuiții neterminate, care umbresc paradoxurile: mărirea și mizeria omului, *optimismul intelectual care tranșează asupra unui pesimism moral*, concepția unei predestinări care se armonizează greu, cu o creație izvorâtă din dragostea divină; *încălceala unei orientări antropologice* în serviciul unei teologii a Treimii"¹⁷³.

O altă dificultate la Augustin provine din suprapunerea parțială a surselor celor mai diverse: filozofia greacă, datele Revelației scoase din Scriptură, analiza psihologică și experiența sa spirituală se împletesc în diverse cromatisme, care descurajează analiza.

Augustin pătrunde simultan în filosofia lui Platon și Plotin, furnizate de filosoful Manlius Theodorul la Milan, mai ales distanțându-se în majoritatea cazurilor dar care "l-a fermecat și a produs în sufletul său o mutație intelectuală și spirituală care l-a atras spre cunoașterea lui Dumnezeu, care-l va preocupa până la sfârșitul vieții"¹⁷⁴, dar care va impregna în multe situații, observațiile sale.

Influența *Enneadelor* lui Plotin este clară. Augustin împrumută de la el "rațiunile seminale", transformându-le cumva până la stadiul unei teorii personale¹⁷⁵, însă cu consecințe nefaste pentru antropologia cosmologică.

Augustin se inspiră din dubla mișcare a dispersiei și unificării, pentru a descrie acea *CONVERSIO* creștină, până la formarea chipului perfect. Dar el înclină să admită ca posibilă și ipoteza sufletului lumii¹⁷⁶. El *preferă ipotezele personale, cu greu împărtășește unele opinii ale Părinților Răsăriteni*, la care în traducere latină a avut acces, ba chiar: "nu o dată el va fi citit o parte din ele în originalul grec, căci, cu tot protestul lui, el știa relativ destul de bine grecește, așa cum reiese din unele opere ale sale"¹⁷⁷.

Spre deosebire de majoritatea Părinților Răsăriteni, Augustin nu împărtășește distincția între chip și asemănare, considerându-le sinonime¹⁷⁸.

Prin intermediul lui Rufin, Augustin citește *De principiis*, neascunzându-și admirația față de Origen, dar nu acceptă preexistența sufletelor ca o întoarcere periodică a lumilor¹⁷⁹.

Chiar dacă a cunoscut gândirea *Sfântului Atanasie*, Augustin nu dezvoltă ca acesta teologia chipului axată pe Persoana Cuvântului care "s-a făcut trup", ci din contră, Augustin insistă pe invizibilitatea chipului, Cuvântul fiind "chipul" Tatălui nevăzut. Ocolește chiar exemplaritatea lui Hristos ca HOMO ASSUMPTUS¹⁸⁰. El vorbește despre "chip" prin analogia cu "*Ființa Treimii*" și evită să vorbească despre "kenoza" Persoanei Treimice, cum au făcut-o Părinții Răsăriteni, teologia sa fiind axată pe unitatea naturii divine mai degrabă decât pe distincția Persoanelor¹⁸¹.

În ceea ce privește situarea teologiei "chipului" în istoria doctrinei, nu se poate ocoli radicala sa originalitate. El adună din toate părțile conturându-și un punct de vedere personal, în care profunzimea psihologică nu se împlinește întotdeauna într-o structură teologică. Deoarece așa cum am amintit, Augustin n-a ajuns în antropologia sa, să descopere "Chipul lui Dumnezeu" în orice om, ci numai în cei aleși: "Grăbit să ajungă în miezul Ființei, Augustin neglijează intermediarii; ontologia ca și etica sa conspiră la deturnarea trupului și a sensibilului. Din om doar extrema fină a ființei, sufletul, și din suflet, rațiunea îl interesează"¹⁸², precum o afirmă patrologul H. I. Marrou.

Trebuie recunoscut însă că puțini autori patristici au scrutat cu aceeași profunzime ca el sufletul omenesc pentru a contura o antropologie metafizică. El găsește în cea mai intimă parte din ființa sa, "urma" lui Dumnezeu, care-l cheamă și-l atrage la El și "unde se continuă dialogul tragic al harului și al păcatului"¹⁸³. Astfel, Augustin reușește să dea o definiție specifică, personală și interesantă în cuprinderea ei, a Chipului. Chipul este imaginea acestui Dumnezeu INTERIOR INTIMO MEO ET SUPERIOR SUMMO MEO (mai intim decât mine cel ce sunt, mai elevat decât culmea cea mai elevată a ființei mele)¹⁸⁴.

Dar dialogul tragic al harului și păcatului de care vorbește H. I. Marrou, în concepția lui Augustin, se reduce în ultimă instanță la un monolog. Deoarece în efortul de a combate pe Pelagiu, Augustin exagerează urmările păcatului originar reducând libertatea omului căzut, la o neputință totală de a face binele. Astfel el afirmă monergismul după care numai harul divin, fără colaborarea voinței omului ne poate mântui. Această idee o găsim într-o oarecare măsură în dogmatica romano-catolicilor și în întregime la protestanți, în

principiul lor: *sola fide*¹⁸⁵. Augustin distinge în *De corruptione et gratia*¹⁸⁶ trei feluri de libertăți: libertatea lui Adam, care constă din "*posse non peccare*", aceea prin care păcatul originar a pus pe om în situația unei libertăți în sensul lui "*non posse non peccare*" și a treia, libertatea adevărată în Hristos, care constă în "*non posse peccare*". Ortodoxia acceptă primul și al treilea aspect, dar găsește exagerat pe cel de-al doilea. Deoarece libertatea nu a fost complet distrusă prin păcatul originar, ci numai considerabil slăbită și înclinată mai mult spre rău. Altfel, ar însemna să credem că nu a existat de la cădere până la venirea Mântuitorului nici un drept și nici o faptă bună, ceea ce e în contradicție cu Sfânta Scriptură care vorbește de mulți drepti și profeti, care au pregătit prin voia lui Dumnezeu umanitatea spre "plinirea vremii".

Acestei concepții monergiste, Biserica i-a opus învățătura sinergistă prin care începutul în opera de mântuire îl face harul lui Dumnezeu, dar că și omul are datoria și posibilitatea să conlucreze într-un mod intim cu harul¹⁸⁷, având credință și fapte bune.

Prin antiteză, în privința voinței, Augustin prin psihologia sa generală, spune și lucruri bune. "Rudimentară desigur, dar justă, în care totul se învârtă în jurul voinței, ea însăși fiind, în elementul ei esențial, o dorință de fericire, o iubire. Această iubire, pentru a nu-și irosi zadarnic energia, trebuie să fie călăuzită de ordinea divină. Virtutea este "*ordo amoris*". Orientarea dragostei după legea dumnezeiască, ierarhizarea valorilor, în care nici un bun – oricât de mic – nu e înlăturat, ci total așezat la locul cuvenit, după ordinea obiectivă, căreia trebuie să îi corespundă – subiectiv – o ordine adecvată, este cea mai justă înțelegere a moralei creștine. Prin aceasta se evită moralismul care, excluzând o sumă de valori, ajunge în logică consecventă să profeseze existența lucrurilor rele. Se înlătură deasemenea riscul biologismului, umanismului, sociologismului, care nu sunt, în fond, decât idolatrie pentru unul sau altul din bunurile inferioare, ci numai o ierarhizare a lor, în care să primeze Binele Suprem¹⁸⁸.

O altă particularitate care are tangență cu antropologia în concepția Fericitului Augustin este concepția sa despre "gratia gratis data". Așa cum a amintit, în mai multe lucrări ale sale, profesează ideea că "orice bun nu-l face în noi meritul nostru ci numai grația (harul). Pe lângă lucrările menționate, mai amintim: *De gratia et*

*libero arbitrio ad Valentem et cum illo monachis*¹⁸⁹, scrisă în anul 426; *De praedestinatione sanctorum*¹⁹⁰, scrisă în 427; *De dono perseverentiae*¹⁹¹, scrisă în 428/429.

Supremația harului sau atotputernicia sa în actul mântuirii, fără colaborarea omului prin faptele sale bune, este o mare eroare dogmatică pe care Biserica Ortodoxă a respins-o și a combătut-o întotdeauna. Sfântul Iacob spune precis: "Credința fără fapte este moartă" (Iacob II, 20), iar Sfântul Pavel concepe credința ca "lucrătoare prin iubire" (Gal. V, 6).

Ceea ce este însă și mai grav la Fericitul Augustin este însă *determinismul absolut privitor la predestinație*.

Potrivit acestei teorii, Dumnezeu predestinează sau hotărăște din veci, pe unii la fericire veșnică iar pe alții la pedeapsă veșnică. Numărul celor aleși printr-o hotărâre specială (secundum propositum vocati) este încheiat și fixat. El nu poate fi nici mărit, nici micșorat. Cei predestinați (electi, filii Dei, discipuli Christi) la domnia veșnică vor ajunge acolo cu toții prin harul perseverării până la sfârșit, unde vor rămâne în întregime întotdeauna, în suprema fericire fiind susținuți de mila Mântuitorului¹⁹².

Alegerea este făcută nu în urma unui merit precedent, *ci de un har special ce ține loc de merit*¹⁹³. Cei predestinați spre pedeapsă potrivit dreptății lui Dumnezeu fac parte din masa pieirii, a condamnării, a mâniei. Aceștia nu trebuie să fie socotiți în numărul celor aleși – chiar în timpul când sunt în bine și în credință –, deoarece ei n-au fost separați de "massa perditionis", prin preștiința și predestinația lui Dumnezeu și n-au fost chemați prin hotărâre¹⁹⁴. Cei aleși vor fi judecați cu milă pentru că ei sunt "vase ale milei" pregătite pentru slavă, iar cei condamnați, "vase ale mâniei", vor fi judecați după dreptatea lui Dumnezeu (Rom. IX, 22, 23)¹⁹⁵.

Nimeni n-are dreptul să revendice mila lui Dumnezeu, după Cuvântul Apostolului ce spune că nu este dat vasului de lut să ceară socoteală olarului de ce l-a făcut așa și nu altfel (Rom. IX, 21). Este o taină ce nu poate fi dezlegată de nimeni, de ce Dumnezeu alege pe unul și condamnă pe altul. Pentru ce Dumnezeu eliberează pe unul și nu pe celălalt? Eu nu pot răspunde acest lucru, zice Augustin, decât că judecățile sale sunt de nepătruns și căile sale de neurmat" (Rom. XI, 33). Mai mult valorează să ascultăm glasul Apostolului și să zicem cu el: "O, omule, cine ești ca să răspunzi lui Dumnezeu?"

(Rom. IX, 20) decât să îndrăznim a spune ca și când am cunoaște ceea ce El a voit să fie ascuns"¹⁹⁶.

După Augustin, Mântuitorul Hristos-Omul este exemplul cel mai grăitor despre predestinație. "Prin ce merite premergătoare credinței sale natura omenească s-a putut ridica la o astfel de demnitate?... Același har care face pe orice om creștin, a legat și pe Iisus-Omul de Domnul, încă de la început... După cum El a fost predestinat să fie Capul nostru, astfel mulți suntem predestinați ca să fim mădularele sale. Petru a fost deasemenea predestinat. Deși el a tăgățuit de trei ori pe Hristos, totuși a fost întors la credință, prin harul Mântuitorului, "fiindcă era chemat prin hotărâre, încât nimeni nu putea să-l smulgă din mâna lui Hristos, căruia îi era dat"¹⁹⁷.

Dumnezeu cheamă la credință pe cei predestinați, chiar dacă voințele lor sunt potrivnice. Exemplu concludent în această privință, este chiar el, care-și consideră convertirea ca o lucrare dumnezeiască, spunând: "Și ai trimis mâna Ta din înălțime și din acest întuneric adânc ai scos sufletul meu"¹⁹⁸. "Afirmând cu tărie *predestinația absolută*, Augustin încearcă să dea o explicație "pro domo", textului din I Tim. II, 4: "Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină". El înțelege prin "toți" pe cei aleși din toate clasele societății, iar în altă parte îl traduce cu "mulți" sau îl explică pe "vrea" în sensul că Dumnezeu dă celor predestinați voința de a fi miluiți"¹⁹⁹.

Biserica Ortodoxă n-a acceptat concepția eronată a Fericitului Augustin despre predestinația absolută, deoarece face din Dumnezeu înțelepciunea, adevărul și binele suprem, o ființă nedreaptă și arbitrară. Cele două teorii, a *supremației harului* în actul mântuirii și a *predestinației absolute*, precum și concepția sa eronată despre *purcederea Duhului Sfânt* de la Tatăl și de la Fiul (Filioque), au contribuit ca Biserica Ortodoxă să nu-l socotească sfânt și *numai fericit*²⁰⁰.

Cu toate acestea, trebuie apreciat că gândirea teologică a lui Augustin "a creat opere nemuritoare nu numai în domeniul teologiei propriu-zise, ci și în domeniul filosofiei. Teologia evului mediu și aceea a zilelor noastre îi sunt datoare cu multe formule, adănciri și soluții. Deși nu e totdeauna ortodox, Augustin a fost de o sinceritate incomparabilă în credința lui, pe care a apărat-o împotriva tuturor adversarilor vremii. El a însemnat un mare pas înainte în teologia

patristică apuseană. El a creat o școală în timpul vieții, școală care sub diferite forme durează și astăzi²⁰¹.

Chiar dacă *Fericitul Augustin* "nu a exercitat asupra Răsăritului aproape nici o influență, el a devenit și a rămas în toată puterea Cuvântului Părintele prin excelență al Bisericii Apusene. În el se rezumă și cu el se încheie antichitatea creștină latină a cărei gândire și-a găsit în opera sa expresia ei cea mai precisă, dar cu el începe, deasemenea, să mijiască teologia evului mediu, pe care el a pregătit-o, ai cărei germeni există deja în scrierile sale"²⁰².

Așadar, în privința antropologiei augustinienne, Ortodoxia fidelă principiului patristic de a alege ce este bun și a îndepărta ce este rău, a procedat întocmai. "Ortodoxia nu contestă meritele excepționale ale Fericitului Augustin. El a fost un cugetător de culme, totuși s-a abătut de la învățătura cea adevărată, printre altele, promovând și predicând predestinația absolută. Biserica Ortodoxă respinge greșelile lui, dar reține ceea ce este bun. În problema păcatului și a răului în lume, el dă soluții bazate pe Sfânta Scriptură și rațiune, care sunt valabile și astăzi. De pildă, originea păcatului în liberul arbitru, cercetarea efectelor produse de păcat în lume și calea pentru remedierea lor, îndemnul și sfaturile părintești, pornite dintr-o inimă caldă mistuită de dorul cunoașterii și desăvârșirii, sunt puncte pozitive în doctrina lui Augustin. În problema harului, Augustin poate fi folosit până la un punct și anume când vorbește despre îndreptare, despre necesitatea și gratuitatea harului"²⁰³.

Dacă la începutul acestui capitol am prezentat *intenția* – program a Fericitului Augustin, se cuvine acum în final, după cele constatate, să menționăm și *mărturisirea-testament* cu privire la concepția sa teologică în general și antropologică în special, chiar cu cuvintele sale: "Cui istorisesc eu acestea? Nu Ție, Dumnezeu meu, ci în fața Ta, mă adresez neamului meu, neamului omenesc, oricât de mică ar fi partea celor care pot să dea peste aceste rânduri. Și de ce aceasta? Pentru că, desigur, eu și oricine citește acestea, să cugetăm din ce abis trebuie să strigăm către Tine. Căci ce este mai aproape de urechile Tale decât o inimă mărturisitoare și o viață în armonie cu credința"²⁰⁴?. Așa și-a dorit Augustin să fie viața și opera sa, chiar dacă n-a reușit întotdeauna.

Pentru aceasta am considerat necesar să includem în tematica excursului nostru și antropologia augustiniană consemnată succint.

Acustica acestuia în posteritate ne-a determinat să o avem în vedere, cu scopul dobândirii unei înțelegeri cât mai cuprinzătoare a problemelor ce vor fi tratate în capitolul următor, care se dorește a fi o sinteză a antropologiei secolului al IV-lea și a contribuției acestuia pentru spiritualitatea următoare.

NOTE

¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, în "S. T.", XI (1959), nr. 1, p. 3.

² *Confessiones (Mărturisiri)*, VII, XXI, CSEL, XL, 2, p. 334.

³ *De civitate Dei (Despre cetatea lui Dumnezeu)*, XIX, 1, CSEL, L, 2, p. 363. A se vedea și: Asist. Const. C. Pavel, *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, în "S. T.", VII (1955), nr. 9-10, p. 627-640.

⁴ *Soliloquia (Solilocvii)* 1, 2, 7, P. L. XXXII, col. 872 cf. și *De ordine (Despre ordine)*, II, 18, 47, P. L. XXXII, col. 1017.

⁵ *Mărturisiri*, X, 17, 26, cf. X, 8, 15, P. L., XXXII, 790, 785, XIII, 8, 9, P. L., 848

⁶ *De Trinitate (Despre Treime)*, XIV, 4, 6.

⁷ *Mărturisiri*, 1, VII, C, XI, n. 17, CSEL, vol. XXXIII, 5, I, p. I, pag. 148, "Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem quoniam id quod es non sunt".

⁸ *De libero arbitrio (Despre liberul arbitru)*, 1, II, c. VI, P. L., XXXII, col. 1248.

⁹ *Sermo (Cuvântul)*, XLIII, c. III, n. 4, P. L., XXXVIII, col. 255.

¹⁰ *Opus imperfectus contra Iulianum (Lucrare neterminată împotriva lui Iulian)*, L, V, C, XXXI, P. L., XLV, 1470.

¹¹ P. L., XXXIV, 245-486.

¹² *Retractiones (Retractări)* 11, 24, 1, P. L., XXIII, 640.

¹³ *Retractări*, 11, 24, I, P. L., XXXII, 640. "Drumul lung și întortocheat către Ortodoxie era drumul căutării adevărului. Găsirea parțială a adevărului prin căderi și ridicări succesive, prin suspine de

bucurie sau de amărăciune deznădăjduită, îi întăreau puterea de pătrundere. Augustin se zbătea între setea de Adevăr și găsirea Adevărului în sine. Seta aceasta îi încorda la maximum toate puterile spirituale, subțindu-i acestuia antenele și mărindu-i sensibilitatea", cf. Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, în "S. T.", XI (1959), nr. 1, p. 17.

¹⁴ *De Genesi liber imperfectus* (Despre geneză, carte neterminată), 16, 56, P. L. XXXIX, 241.

¹⁵ *Retractări*, II, 24, 2, P. L., XXXII, 640.

¹⁶ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 240.

¹⁷ *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1937, p. 62-63.

¹⁸ III, 30, P. L., XXXIV, col. 254 și urm.

¹⁹ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 242.

²⁰ *Despre Geneză*, III, 20, 31.

²¹ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 244.

²² *Despre Geneză*, III, 32.

²³ *Contra Iulianum Pelagianum* (Contra lui Iulian Pelagianul), I, I. c. IX, P. L., XLII, 670.

²⁴ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, XI, c. XXII – CSEL, vol. XL, s. V, p. 1, pag. 543. A se vedea și studiul Pr. Prof. Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, E. I. B., București 1996, p. 37-110.

²⁵ *Ibidem*, XIV, cap. XI, n. 1, P. L., XLI, col. 418.

²⁶ R. P. Fulbert, *Les sources de l'amour divine* (La divine présence d'après saint Augustin), Paris 1933, p. 662, după Ștefan C. Alexe, *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în "S. T.", VIII (1956), nr. 5-6, p. 334.

²⁷ *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate* (Manual către Laurențiu sau despre credință, nădejde și dragoste), cap. XXVI-XXVII, P. L., XL, col. 245, după Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 334.

²⁸ J. Nørregard, *Grace in Saint Augustin*, în vol. *The doctrine of Grace*, ed. by W. T. Witley, M. A. L. L., London 1932, p. 118-119, după Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 334.

²⁹ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIV, c. XV, 1, P. L., XLI, col. 423.

³⁰ *Împotriva a două scrisori ale pelagienilor*, Cart. I, cap. XIII, 27, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pag. 446, după Șt. C. Alexe, *ibidem*.

³¹ *Manual către Laurențiu*, LXXXI, 22, P. L., XL, col. 271.

³² Magistrand Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 344.

³³ *Împotriva a două scrisori...*, III, cap. VIII, 24, P. L., XLIV, col. 607; cf. *De lib. ar.* III, I, 3, P. L. XXXII, 1272.

³⁴ Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 338.

³⁵ *Despre liberul arbitru*, III, c. XX, 54, P. L., XXXII, 1269-1270, *De nat. et gr.*, cap. LIII, 62, CSEL, vol. 60, s. VIII, p. 1, pag. 278-279.

³⁶ *Ad Simplicianum* (Către Simplician), I, Probl. II, 13, P. L., XL, col. 118-119.

³⁷ *De correptione et gratia* (Despre muștrare și har), cap. XII, 38, P. L., XLIV, col. 939-940, după Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 345.

³⁸ *De predestinatione sanctorum* (Despre predestinația sfinților), X, 19, P. L., XLIV, col. 974.

³⁹ *Epistola 174*, P. L. XXXIII, col. 758.

⁴⁰ *Despre Treime*, XIV, 4, 6.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, XII, 7, 10.

⁴³ *Solilocvii*, I, 2, 7, P. L., XXXII, col. 872.

⁴⁴ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁵ *Cuvântul*, 7, 7, P. L., XXXVIII, 66.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Despre Treime*, IV, 1, 3; XIV, 12, 16; 15, 21, P. L., XLII, 889, 1048, 1052.

⁴⁹ *Epistola 187*, 17, P. L., XXXIII, col. 838. Cf. *Ennarationes in Ps.* 34, 6, P. L., XXXVI, col. 357.

⁵⁰ *Despre Geneză, carte neterminată*, XVI, 57, P. L., XXXIV, 242.

⁵¹ Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943, p. 276-277.

⁵² *Despre diverse întrebări*, 51, 2, P. L., XL, col. 32.

⁵³ *Ibidem*, col. 74.

⁵⁴ *Despre Treime*, VII, 13 și urm.

⁵⁵ *Probleme la Heptateuh*, Deut. IV, 16, P. L., XXXIV, 749.

⁵⁶ Cf. P. Agaesse, *L'anthropologie chrétienne après S. Augustin*, Centres Sévres, Paris, 1980, p. 23.

⁵⁷ *Despre Treime*, VII, 6, 12.

⁵⁸ *Despre diverse întrebări*, 74, P. L., XL, col. 85. A se vedea și R. Javelét, *Image et ressemblance au 12-e siècle, de s. Anselme à Alain de Lille*, Paris 1967, p. 57, n. 238.

⁵⁹ *De qualitate animae* (Despre firea sufletului), I, 2, P. L., XXXII, col. 1022.

⁶⁰ *Despre liberul arbitru*, II, 20, 54, P. L., XXXII, col. 1270.

⁶¹ P. Agaesse, *op. cit.*, p. 28.

⁶² A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 264.

⁶³ *Cuvântul* 237, 3, P. L., XXXVIII, col. 1259, cf. și H. Rondet, *L'anthropologie religieuse de S. Augustin*, R. S. R., 29, 1939, p. 166.

⁶⁴ Cf. C. Courturier, *La structure essentielle de l'homme d'après saint Augustin*, Rome 1965, p. 203., la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 258.

⁶⁵ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, X, 29, 2; P. L., XLI, 308; *De Trin.* XI, 2, 3, P. L., XLII, 986; *De Genesi ad. litt.*, VIII, 21, 42; X, 14, 24, P. L., XXXIV, 389, 418.

⁶⁶ *Despre Geneză*, VI, 2, 20.

⁶⁷ *Ibidem*, VI, 12, 21.

⁶⁸ *Ibidem*, VI, 19, 30.

⁶⁹ *Liber de haeresibus* (Carte despre erezii), 43, P. L., XLII, col. 33.

⁷⁰ *Despre Geneză*, VI, 28, 39.

⁷¹ *Ibidem*, VI, 27, 37.

⁷² *Ibidem*, VI, 27, 38.

⁷³ *Retractări*, II, 42, 2.

⁷⁴ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, XIX, c. 1, n. 2, CSEL, vol. XL, s. V, p. II, pag. 364.

⁷⁵ *Cuvântul*, LVI, c. VI, n. 6, P. L., XXXVII, col. 380-381.

⁷⁶ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, XIV, c. V, CSEL, vol. XI, s. V, p. II, pag. 9.

⁷⁷ H. I. Marrou, *Dogma învierii corpului și teologia valorilor umane în învățătura Sfântului Augustin*, în "Patristică și Umanism", trad. Cristina și Costin Popescu, Ed. Meridiane, București 1996, p. 545.

⁷⁸ *De symbolo ad catechumenos* (Despre simbol către catehumeni), *Cuv.*, I, 9 (17), la H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 555.

⁷⁹ *Ennaratione in Psalmos* (Expuneri la Psalmi) 63, 9; *De vera religiones* (Despre adevărata religie), 12 (25), 23 (44), cf. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 555.

⁸⁰ *Cuvântul*, 362, 16 (19); *De Civ. Dei*, XIII, 13, 1, în *Ibidem*.

⁸¹ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 558.

⁸² *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIII, 10; *De Trinit.*, IV, 3 (5).

⁸³ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 560.

⁸⁴ *Manual către Laurențiu* 23 (89); *De Civ. Dei*, XX, 19, 1, la H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 560.

⁸⁵ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 19, 3.

⁸⁶ *Epistola* 263, 2, la H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 562.

⁸⁷ *Ibidem*, 92, 1 la *Ibidem*, p. 563.

⁸⁸ *Despre Geneză*, VII, 11, 18.

⁸⁹ *Ibidem*, VII, 28, 43.

⁹⁰ *De quantitate animae* (Despre mărimea sufletului) 23, 41, P. L., XXXII, col. 1058.

⁹¹ *Despre Geneză*, VII, 20, 26.

⁹² *Ibidem*, VII, 20, 28.

⁹³ *Ibidem*, XII, 33, 62.

⁹⁴ *Ibidem*, VII, 28, 43.

⁹⁵ *Ibidem*, VII, 24, 35.

⁹⁶ *Despre Treime*, XV, 7, 11, P. L. XLII, col. 1056.

⁹⁷ *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (Despre caracterul Bisericii Universale și despre caracterul maniheilor), I, 46, P. L., XXXII, 1313.

⁹⁸ *Cuvântul*, 156, 6, 6, P. L., XXXVIII, col. 853.

⁹⁹ *Contra Faustum manichaeum* (Contra lui Faust maniheul), XXI, 7-8; *De continentia* (Despre înfrânare), VIII, 19, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁰ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 5, P. L., XLI, col. 408-409.

¹⁰¹ *Despre Geneză*, VII, 27, 38, P. L., XXXIV, col. 1034.

¹⁰² *De immortalitate animae* (Despre nemurirea sufletului), 16, 25, P. L., XXXII, col. 1034.

¹⁰³ J. Clemence, *Saint Augustin et le péché originel*, Nouvelle Revue théologique, 70, 1948, p. 735.

¹⁰⁴ *Despre Treime*, IX, 2, 2-5.

¹⁰⁵ Magistrand Ică I. Ioan, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul De Trinitate*, în "S. T.", XIII (1961), nr. 3-4, p. 187.

¹⁰⁶ *Despre Treime*, XV, 20, 39.

- ¹⁰⁷ Diac. prof. B. Balca, *Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin*, în "S. T.", XIV (1962), nr. 3-4, p. 194.
- ¹⁰⁸ *Manual către Laurențiu*, XCII, P. L., XL, col. 275.
- ¹⁰⁹ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XXI, 24, 2, P. L., XLI, col. 738 (presc. Despre cetatea).
- ¹¹⁰ *Manual*, LXIX, col. 265.
- ¹¹¹ *Despre cetatea*, 1, XIV, c. III, CSEL, XL, s. V, p. II, pag. 6.
- ¹¹² Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 76.
- ¹¹³ *De vera religione (Despre adevărata religie)*, c. XX, n. 40, P. L., XXXIV, 138-139, la Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 76.
- ¹¹⁴ Pr. Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 76.
- ¹¹⁵ *De Genesi contra manichaos* (Despre Geneză contra maniheilor), XX, P. L., XXXIV, col. 188.
- ¹¹⁶ Cf. Gronau (Karl von): *Das Theodizeenproblem*, 105-109, la Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 79.
- ¹¹⁷ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 557.
- ¹¹⁸ *Epistola 194*, Ad. Sixtum, V, 19, P. L., XXXIII, col. 180.
- ¹¹⁹ *Mărturisiri*, c. I, cap. I, 1 în *trad. cit.*, p. 85.
- ¹²⁰ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, 1, I, c. XXIX, CSEL, vol. XL, s. V, p. I, pag. 51-52.
- ¹²¹ Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 115.
- ¹²² *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 13, 2, P. L., XLI, col. 442.
- ¹²³ Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 93.
- ¹²⁴ *Contra lui Iulian Pelagianul*, V, 17, P. L., XLIV, col. 794.
- ¹²⁵ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XIII, 14.
- ¹²⁶ *Expuneri la Ps. CXXXII*, 10, P. L., XXXVII, col. 1735.
- ¹²⁷ *Despre Treime*, X, 8, 11, P. L., col. 979.
- ¹²⁸ *Mărturisiri*, X, 27, 38, P. L., XXXII, col. 795.
- ¹²⁹ *Despre diverse întrebări către Simplician*, 1, 1, 16, P. L., XL, col. 121.
- ¹³⁰ *Expuneri la Ps. LXX*, 1, 15, P. L., XXXVI, col. 885.
- ¹³¹ *Cuvântul*, 22, 9, P. L., XXXIII, col. 884.
- ¹³² *Contra lui Iulian Pelagianul*, carte neterminată, I, 1, 136, P. L., XLV, col. 1136.
- ¹³³ *Epistola 194*, 30, P. L., XXXIII, col. 884.
- ¹³⁴ *Cuvântul 144*, 6, P. L., XXXVIII, col. 790.
- ¹³⁵ *Ibidem*, 352, 3, P. L., XXXIX, col. 1553.

- ¹³⁶ *Despre Treime*, XII, 11, 16, P. L., XLII, col. 1006.
- ¹³⁷ *Mărturisiri*, VII, 10, 16, P. L., XXXII, col. 742.
- ¹³⁸ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum (Despre meritele păcătoșilor și iertare și despre botezul copiilor)*, 2, 16, P. L., XLIV, col. 161.
- ¹³⁹ *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, XVIII, 23, 2, P. L., XLI, col. 180.
- ¹⁴⁰ *Ibidem*, XVIII, 23, 2, P. L., XLI, col. 180.
- ¹⁴¹ *De diversis quaestionibus LXXXIII (Despre 83 de probleme diferite)*, 44, P. L., XL, col. 28.
- ¹⁴² A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 269-270.
- ¹⁴³ *Contra lui Iulian*, 1, 27-33, P. L., XLIV, col. 658-663.
- ¹⁴⁴ *Expuneri la Ps. 70*, 2, 1, P. L., XXXVI, col. 891.
- ¹⁴⁵ *De Genesi ad litteram (Despre Geneză cuvânt cu cuvânt)*, VI, 24, 35, P. L., XXXIV, col. 353-354.
- ¹⁴⁶ *De correptione et gratia (Despre mustrare și har)*, II, 29-12, 38, P. L., XLIV, col. 933-940.
- ¹⁴⁷ H. Rondet, *Liberté et grace*, în "Augustin parmi nous", Le Puy Paris 1954, p. 221, la A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 271, n. 241 bis.
- ¹⁴⁸ *Manual*, 17, 64, P. L., XL, col. 262.
- ¹⁴⁹ *Cuvântul 154*, 17, P. L., XXXVIII, col. 840.
- ¹⁵⁰ *De baptismo (Despre botez)*, IV, 25, 32, P. L., XLIII, col. 176.
- ¹⁵¹ *Despre Treime*, XV, 2, 2, P. L., XLII, col. 1057-1058.
- ¹⁵² *Ibidem*, XIV, 16, 22, P. L., XLII, col. 1053.
- ¹⁵³ *Expuneri la Psalmi 252*, 4, P. L., XXXVI, col. 190.
- ¹⁵⁴ *Despre Treime*, XV, 2, 2, P. L., XLII, 1057-1058.
- ¹⁵⁵ *Tractatus X in Epistolam Johannis (10 omilii la Epistola lui Ioan)*, 4, 6, P. L., XXXV, 2008-2009.
- ¹⁵⁶ *Expuneri la Psalmi*, Om. 64, 8, P. L., XXXVI, col. 780.
- ¹⁵⁷ *Ibidem*, 70, 2, 10, P. L., XXXVI, col. 899.
- ¹⁵⁸ *Despre Treime*, XIV, 17, 23, P. L., XLII, col. 1054.
- ¹⁵⁹ *Cuvântul 144*, II, 2, P. L., XXXVIII, col. 788.
- ¹⁶⁰ *Despre mustrare și har*, V, 8, P. L., XLIV, col. 920.
- ¹⁶¹ *Tractatus CXXIV in Johannis Evangelium (124 de Omilii la Evanghelia după Ioan)*, , XXVI, cap. VI, 1, P. L., XXXV, col. 1607.
- ¹⁶² *Cuvântul 240*, III, 3, P. L., XXXVIII, col. 1131.
- ¹⁶³ *Cuvântul 169*, cap. IX, 11, P. L., XXXVIII, col. 922, după Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 343.

- ¹⁶⁴ *Ibidem*, col. 923, după Ștefan C. Alexe, *Ibidem*.
¹⁶⁵ *Cuvântul CLXV*, I, 1, P. L., XXXVIII, 902-903.
¹⁶⁶ Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 343.
¹⁶⁷ Cf. nota 118.
¹⁶⁸ *Despre muștrare și har*, cap. XIV, 44, 45, P. L., vol. 44, col. 942-943, după Ștefan C. Alexe, *ibidem*, p. 343-344.
¹⁶⁹ *Despre cetatea...*, I, VIII, c. X și XI; CSEL, vol XL, s. V., p. I, pag. 370.
¹⁷⁰ *Despre caracterul Bisericii Universale*, I, c. 25, P. L., XXXII, col. 1330-1331.
¹⁷¹ Possidius, *Vita Sancti Augustini*, 31, P. L., XXII, col. 64.
¹⁷² E. Gilson, *Introduction*, p. 62.
¹⁷³ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 275.
¹⁷⁴ Pr. Prof. dr. Ioan Rămureanu, *Introducere la Mărturisiri*, E. I. B., București 1994, p. 12.
¹⁷⁵ *Despre Geneză, cuvânt cu cuvânt*, III-X, C, XVII, P. L., XXXIV, col. 338. A se vedea și: Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București 1996, p. 190.
¹⁷⁶ *Art. Augustin*, D. T. C., I, 2331, unde sunt deschise ezitățile sale în acest sens.
¹⁷⁷ Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin...*, p. 16.
¹⁷⁸ *Despre Geneză carte neîncheiată*, 16, 57, P. L., XXXIV, col. 242.
¹⁷⁹ *Despre cetatea...*, XII, 14, P. L., XLI, col. 362.
¹⁸⁰ *Ibidem*, XXII, 24, 3, P. L., XL, col. 789.
¹⁸¹ Le Bloud, I. M., *Les conversions de Saint Augustin*, Paris 1950, p. 233, n. 67.
¹⁸² H. I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1957, p. 76.
¹⁸³ *Ibidem*, p. 77.
¹⁸⁴ *Mărturisiri*, III, 6, 11, P. L., XXXII, Col. 688.
¹⁸⁵ Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 223.
¹⁸⁶ *Ibidem*, CXII, n. 33, P. L. SLIV, col. 936.
¹⁸⁷ Prof. dr. C. Pavel, *op. cit.*, p. 223-224.
¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 221-222.
¹⁸⁹ P. L., XLIV, 881-912.
¹⁹⁰ P. L., XLIV, 953-982.
¹⁹¹ P. L., XLV, 993-1034.

- ¹⁹² Cf. Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 346.
¹⁹³ *Manual către...*, cap. C, 26, P. L., XII, col. 279, cf. *Ibidem*.
¹⁹⁴ *Despre muștrare și har*, cap. VII, 16, P. L., XLIV, col. 972-973.
¹⁹⁵ *Ibidem*, cap. IX, 25, P. L., XLIV, col. 931, cf. *Ibidem*.
¹⁹⁶ *Ibidem*, col. 926-927.
¹⁹⁷ *Ibidem*, col. 982-983.
¹⁹⁸ *Mărturisiri*, C. III, cap. XI, 29, *trad. cit.*, p. 133.
¹⁹⁹ Mag. Ștefan C. Alexe, *op. cit.*, p. 347.
²⁰⁰ Pr. Prof. dr. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 35.
²⁰¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Opera Fericitului Augustin*, p. 11.
²⁰² J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. II, Paris 194, p. 356-357.
²⁰³ Mag. Șt. C. Alexe, *op. cit.*, p. 348.
²⁰⁴ *Mărturisiri*, C. II, cap. III, 5, *ed. cit.*, p. 109.

CAPITOLUL VII

ANTROPOLOGIA PATRISTICĂ A SECOLULUI AL IV-LEA

- PREMIZĂ A DEZVOLTĂRILOR ANTROPOLOGICO- TEOLOGICE ULTERIOARE

După cum s-a putut constata, prin sintezele lor antropologice ancorate solid în Revelația dumnezeiască, *Părinții secolului al IV-lea* au fundamentat concepția despre om ca chip nemuritor al Fiului lui Dumnezeu în integralitatea persoanei sale.

Valoarea veșnică a persoanei umane, unicitatea ființei sale realizată prin unitatea contrastelor pe care o reprezintă omul ca suflet și trup, arată că persoana nu e adusă pe lume de Dumnezeu în mod izolat ca o realizare uniformă, abstractă, separată a naturii umane. Persoana e adusă pe lume în contextul complex al legăturilor de iubire și de grijă ale altor persoane față de ea, ale unor persoane deosebite de altele, dar care împărtășesc aceeași natură comună. Se reflectă astfel în umanitate, în calitatea omului de chip, modul existențial de a fi "după chipul" lui Dumnezeu prin dialogul perihoretic dintre Persoanele Sfintei Treimi și persoanele umane și a acestora între ele fără amestecare sau confuzie: prin har.

"În faptul că sufletul și trupul alcătuiesc o unică ființă – se arată că omul nu e numai material. Trupul lui este materie organizată și înălțată spiritual, străbătută și făcută organism complex al spiritului, iar în spirit sunt toate puterile care organizează și care se manifestă prin trup. Dacă omul ar fi numai materie, cum s-ar reține în conștiința sau memoria omului, ca depozit statornic actualizat sau potențial, toate cele întâmplăte cu el? Spiritul unit cu trupul îl face pe om un adânc ineputabil și unic în manifestările lui multiple și un mister insondabil pentru cunoaștere. Aceasta îl face pe fiecare om

persoană unică neredusă la unele legi uniforme și la fel repetate. Prin spirit, mișcările trupului și multe din trup devin mișcări voite, simțite și alese conștient"¹.

Părinții secolului al IV-lea fundamentează prin urmare calitatea omului de persoană. În a exista "după chipul", înseamnă a exista în același mod în care există și Dumnezeu.

Sfântul Atanasie învăța ca dătător de ton pentru antropologia secolului IV și cea următoare, că "Dumnezeu nu ne-a făcut numai din cele ce nu sunt ci ne-a dăruit și viețuirea cea după Dumnezeu prin harul Cuvântului"².

Pe baza învățăturii patristice, teologul Christos Yannaras spune că: "Omul este persoană, chip al lui Dumnezeu, deoarece există ca posibilitate de răspuns la chemarea de dragoste a lui Dumnezeu. Prin funcțiile sale psiho-somatice, omul administrează această posibilitate, răspunde pozitiv sau negativ la chemarea lui Dumnezeu, conduce existența sa la viață, care înseamnă relație, sau la moarte care înseamnă separarea de Dumnezeu"³.

Părinții secolului al IV-lea înțeleg persoana cu funcțiile sale psiho-somatice în raționalitatea ei ontologică.

"Înțelegerea aceasta a raționalității și sensibilității trupului cu originea și cu eco în spirit, dar activându-se în mod deosebit în materia organizată de spirit în trup, depășește atât derivarea monistă sau panteistă a spiritualității raționale și sensibile exclusiv de materie sau exclusiv din spirit (ca pretinsă esență fundamentală unică a realității) cât și dualismul care desparte prea mult sufletul de trupul omului, atribuind sufletului numai cugetarea teoretică, iar trupului numai sensibilitatea. Toată spiritualitatea omului își are izvorul în spiritul lui, dar înțeles ca izvor al cugetării și sensibilității ce se actualizează în mod deosebit în materia trupului și din întâlnirea cu ea.

Aceasta este explicarea cea mai corespunzătoare a realității omului, nu explicarea monistă și separatistă. Numai ea ține seama de taina unirii între componentele contrastante ale omului. Aceasta explică mai cuprinzător atât viața omului cât și legătura experiată între lumea văzută și cea nevăzută, sau unirea între Dumnezeu și lumea creată, care s-a realizat culminant în Iisus Hristos"⁴.

Printr-o astfel de înțelegere, *Părinții secolului al IV-lea*, pe baza referatului biblic, au fundamentat o triplă coordonare sau trei

dimensiuni ale existenței umane: *relația cu Dumnezeu* (coordonata teologică) în sens hristologic, pnevmatologic, soteriologic și eshatologic, *relația cu sine și cu semenii* (coordonata antropologică propriu-zisă) și *relația cu lumea* (coordonata cosmologică).

Fidelă necondiționat Revelației dumnezeiești, *antropologia patristică a secolului al IV-lea*, ca premisă a dezvoltărilor ulterioare, descrie situația omului pe cele trei coordonate menționate, cu ramificațiile sale. "În acest fel se realizează o conturare integrală a misterului existenței umane dincolo de orice umanism (ca ignorare a coordonatei teologice), de orice individualism (ca negare a relațiilor interumane) și de orice istorism (ca refuz de a-l plasa pe om în context cosmic)".⁵ Iată de ce considerăm necesar să schițăm în cele ce urmează aceste coordonate antropologice, începând cu aspectul soteriologic al coordonatei teologice, subliniind "perihoreza" acestora.

1. ANTROPOLOGIA SOTERIOLOGICĂ – SOTERIOLOGIA ANTROPOLOGICĂ.

Părinții secolului al IV-lea subliniază cu tărie caracterul personal al omului ca partener veșnic în dialogul iubirii dintre Creator și făptură și între persoanele umane între ele în calitatea lor de "chip". Întipărirea "chipului" prin "suflarea de viață, presupune o configurare cu totul specială a ființei umane care nu se poate rezuma la biologic, și care orientează spre finalitatea "înrudirii" cu Dumnezeu la nivelul modului *personal* al existenței umane. Omul există *de la* Dumnezeu, *ca* Dumnezeu, *spre* Dumnezeu, *prin* Dumnezeu, dar numai atunci când își însușește prin har întreaga putere de viață din Dumnezeu fiind prin El și cu El. Aceasta este de fapt și scopul creației sale. În chip este implicată ca o poruncă dumnezeiască tensiunea omului spre îndumnezeire de a fi un "microtheos" prin har. Omul este o creatură care a primit porunca să devină dumnezeu"⁶, învață *Sfântul Vasile cel Mare*.

Aspirația funciară a omului spre Dumnezeu poate fi înțeleasă prin faptul că: "prin suflarea lui Dumnezeu apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e "chipul lui Dumnezeu", căci acest *tu* poate să spună și el *eu* și-i poate spune și el lui Dumnezeu *TU*. Dumnezeu își dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic.

Suflarea spirituală a lui Dumnezeu produce o *suflare spirituală ontologică* a omului, sufletul spiritual înrădăcinat în organismul biologic, în *dialog* conștient cu Dumnezeu și cu semenii"⁷. *Dialogul* acesta este menit să dureze continuu, chiar dacă prin păcat comuniunea clară se întunecă, căci sufletul rațional rămâne în om; ființa omenească rămâne permanent *participantă la divin*, la lumina dumnezeiască, chiar dacă nu o mai vede destul de clar. *Sfântul Grigorie de Nyssa* leagă participarea omului de înrudire spunând: "E ceva care înrudește pe om cu Dumnezeu. Căci pentru a participa la Dumnezeu este indispensabil ca (omul) să posede în ființa sa, ceva ce corespunde Celui participat"⁸. Omul are prin creație posibilitatea prin har, de a se transforma și de a viețui "după chipul" spre "asemănare". În acest sens antropologia ortodoxă este *ontologia îndumnezeirii*⁹.

Prin har, ca energie necreată poate fi parcursă distanța ireductibilă (δυσστημα) între Chipul și Arhetipul divin prin absoluta neputință a vreunui amestec.

Astfel, "chipul" presupune ontologic acea dinamică a comuniunii, a relației dintre Dumnezeu și om, pe care Părinții o numesc "înomenirea" (enanthropisis) Fiului lui Dumnezeu și "îndumnezeirea" (theosis) omului, spre împlinirea scopului existențial al celui din urmă – desăvârșirea și familiaritatea omului cu Dumnezeu, intensitatea vieții umane și unirea sau viața în comuniune cu El, în situația de "dumnezeu prin har" (Cf. II Petru I, 4).

Dacă prin Adam, întreaga umanitate a fost pusă în imposibilitatea realizării scopului său existențial, *îndumnezeirea tuturor e posibilă în și prin Hristos*. De aceea una din coordonatele antropologiei ortodoxe este constituită și de *aspectul soteriologic*.

În antropologia soteriologică ortodoxă fundamentată de Părinții secolului al IV-lea prin sintezele lor ce însumează învățătura de până la ei, respiră concepția refacerii interioare a omului prin Hristos. Începând cu *Sfântul Atanasie*, în mod special, prin forme reversive de exprimare, Părinții învață că Fiul lui Dumnezeu împrăștiă "chipul slavei Tatălui" și "după chipul" lui Adam prin perihoreza celor două integrități (divinul și umanul) cu scop soteriologic foarte precis. *Sfântul Atanasie* învață că Fiul lui Dumnezeu se face și "se numește pe sine Fiul al Omului, pentru ca oamenii să-L numească pe Dumnezeu – Tată (al lor)"¹⁰. Sau că "pățimirea Lui e nepățimirea noastră și moartea Lui, nemurirea noastră; lacrima Lui e bucuria

noastră și mormântul Lui, învierea noastră”¹¹. Prin El “Dumnezeu e purtător de trup, iar noi oamenii, purtători ai Duhului”¹².

Fundamentând *sinergismul* în privința antropologiei soteriologice, *Sfântul Atanasie* apără învățătura despre Dumnezeuirea deplină a Cuvântului nu numai din încrederea ce o are în iubirea lui Dumnezeu față de om, ci și din încrederea ce o are în om, în capacitatea acestuia pentru unirea cu Dumnezeu.

De aceea, aproape întotdeauna când vorbește despre întruparea Cuvântului, îl arată pe Acesta nu numai ca Dumnezeu desăvârșit, ci și ca om deplin: “Precum nu ne-am fi eliberat de păcat dacă trupul pe care L-a îmbrăcat Cuvântul n-ar fi fost prin fire omenesc – căci n-am fi avut nimic comun cu ceva străin nouă – tot așa nu s-ar fi îndumnezeit omul, dacă Cuvântul care s-a făcut trup n-ar fi fost prin fire Cuvântul adevărat și propriu al Tatălui. Căci de aceea s-a făcut această unire, ca să unească cu Cel prin fire Dumnezeu pe cel prin fire om și să se facă sigură mântuirea și îndumnezeirea lui...”¹³ după har, prin participare (κατά μετοχήν).

Deoarece Cuvântul este Dumnezeu adevărat, care s-a făcut și om adevărat, mântuirea constă într-o transformare sfințitoare și îndumnezeitoare a naturii umane și nu într-un simplu act de răscumpărare juridică, săvârșită în afara naturii umane și fără efecte transformatoare asupra ei. “Pe urmă trebuie știut – zice *Sfântul Atanasie*, și aceea că corupția ce s-a produs nu era în afara trupului, ci se introdusese în el. De aceea era necesar ca tot în el să introducă viața în locul stricăciunii, ca precum în trup s-a produs moartea, așa și viața să se producă în el”¹⁴.

Insistând asupra faptului că moartea era o realitate în trup și deci în trup trebuia învinsă sau în trup trebuia sădită puterea biruitoare a morții, *Sfântul Atanasie* explică și motivul pentru care moartea a trebuit acceptată în mod real de Cuvântul cel întrupat, pentru ca să fie învinsă.

El folosește următoarea comparație: “Precum dacă cineva împiedică focul de la trestia pe care acela o descompune prin fire, trestia rămâne trestie, dar cu frica de amenințare a focului, căci focul este prin fire consumatorul ei; dar dacă cineva o îmbibă cu o substanță inaccesibilă focului, trestia nu se va mai teme de foc, având o asigurare în această substanță, la fel se poate spune și de trup și de moarte: dacă moartea ar fi împiedicată de la el numai prin poruncă,

trupul ar rămâne nu mai puțin muritor și coruptibil, conform cu rațiunea trupurilor. Dar ca să nu se întâmple aceasta, Cuvântul netrupesc al lui Dumnezeu s-a imprimat în trup și aceasta nu se mai teme de moarte, nici de corupție, având haina vieții și în ea nimicindu-se corupția”¹⁵.

Prin învățătura despre “participare” a umanului la divin în Hristos după modelul coexistenței acestora în ipostasul lui Hristos, în toți oamenii care se deschid Lui prin credință, viața dumnezeiască poate îmbrăca pe orice om în veșmântul ei biruitor de moarte. Fără îndoială aceasta nu constă într-o apărare a omului de moarte veșnică, ca printr-o substanță fizică care exclude colaborarea omului. Așa cum Cuvântul a făcut trupul Său biruitor lucrând cu colaborarea lui, la biruirea afectelor, ca pricini ale morții veșnice, așa se întâmplă cu toți cei ce se deschid prin credință în Hristos, făcându-o lucrătoare prin har și fapte, *Sfântul Atanasie* spune: “Dacă faptele dumnezeirii Cuvântului nu s-ar fi săvârșit prin trup, n-ar fi fost îndumnezeit omul”¹⁶. Comentând textul: “Și Iisus înainta cu înțelepciunea și cu vârsta”¹⁷. *Sfântul Atanasie* învață: “Precum am spus că a pățimit prin trup și a flămânzit prin trup, tot așa înainta prin trup. Căci nu se făcea înaintarea, aflându-se Cuvântul în afară... Ci al Lui era trupul care înainta și a Lui se zice înaintarea. Și aceasta pentru că înaintarea oamenilor să rămână neclătinată pentru Cuvântul care este împreună cu ei. Deci nu a Cuvântului era înaintarea, nici nu era înțelepciunea trup, ci corpul s-a făcut trupul Înțelepciunii. De aceea, precum am spus înaintea, nu Înțelepciunea ca Înțelepciunea înainta, întrucât e Înțelepciune în sine; ci omenescul înainta în Înțelepciune, depășind câte puțin natura umană și îndumnezeit fiind și făcându-se și arătându-se tuturor organ al ei spre lucrarea îndumnezeirii și luminarea ei”¹⁸.

Afirmând pe de o parte că omenescul înainta în Înțelepciunea, sau în Cuvântul (adică în Fiul ca Înțelepciune) pe de alta că omenescul era organ prin care se exercita lucrarea Înțelepciunii, *Sfântul Atanasie* ne dă să înțelegem că și Cuvântul dumnezeiesc este activ în umanitatea Lui, dar și umanitatea este activă în El. Cuvântul își coboară lucrarea la posibilitatea umanului și umanul se înalță continuu în capacitatea de reflectare și folosire activă a lucrărilor divine”¹⁹.

Înțeleasă astfel îndumnezeirea împiedică omul să se închidă în imanența proprie și presupune deschiderea lui pentru dimensiunea infinită cu Dumnezeu cel Personal.

Părinții nu ezită să numească pe om "dumnezeu după har". *Sfântul Vasile cel Mare* vede în aceasta chiar realizarea planului lui Dumnezeu față de om, spunând: "Cei credincioși prin credință au devenit fiii lui Dumnezeu și prin aceasta sunt vrednici și ei a fi dumnezei"²⁰. *Sfântul Vasile* înțelege mântuirea omului în integralitatea persoanei sale, ca viață în Dumnezeu, spunând: "Iar ce este mântuirea ne-o explică profetul. Nu este o simplă lucrare care ne dă un oarecare har, ca să scăpăm de neputință și să avem o bună stare a trupului. Dar ce este atunci mântuirea? "Pentru că El este Dumnezeul Meu și Mântuitorul Meu... (Ps. LXI, 2). Același este și Mântuitor al neamului omenesc. El este Cel care sprijină neputințele noastre, Cel care potolește din sufletele noastre clătina care ne vine de la ispite"²¹.

Mântuirea omului se realizează prin "firea trupească a Fiului... Pogorământul Fiului la slăbiciunea firii tale omenești nu-ți dă dreptul să micșorezi vrednicia Celui puternic, ... iar cuvintele pline de smerenie, spuse despre El, interpretează-le având în vedere întruparea Sa pentru mântuirea oamenilor"²². *Soteriologia se fundamentează chenotic pe iubire*.

Sfântul Vasile evidențiază lucrarea Sfântului Duh în actul mântuirii, înduhovnicirea progresivă "din slavă-n slavă" a omului: "Și după cum (se întâmplă cu) corpurile strălucitoare și cu cele transparente, că atunci când o rază cade peste ele devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă și cu sufletele purtătoare și iluminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești și răspândesc altora harul, urmare acestui fapt este... viața cerească, conviețuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămânerea permanentă în comuniunea cu Dumnezeu"²³.

Îndumnezeirea după Sfântul Vasile înseamnă desăvârșirea până la sfințenie prin harul Sfântului Duh, nedepășindu-se cadrele firii omenești. Aceasta se realizează ca și în concepția *Sfântului Atanasie* prin "participare", omul făcându-se părtaș după har, la ceea ce Dumnezeu are după fire"²⁴.

Caracterul de *persoană* pe care-l primește omul datorită zidirii lui în Sfântul Duh, e un semn al împărtășirii lui, de o valoare care

exprimă comuniunea persoanelor divine în viața veșnică a lui Dumnezeu. Astfel, harul divin este principiul intim al persoanei umane, dar în același timp este și principiul comuniunii interpersonale²⁵. "Participarea" omului la Dumnezeu prin har o dobândește prin Biserică, deoarece în Biserică "toată creatura cea înțelegătoare, de la puterile cele mai presus de fire și până la sufletele oamenilor... se înveselește sub inundarea Duhului Sfânt"²⁶.

În Biserică, "comuniunea ce se realizează astfel este o realitate puternică și vie, este o formă de existență traică și autentică. Prin lucrarea harului are loc unirea credincioșilor cu Hristos, care este o participare reală la viața nemuritoare a trupului Său preamărit. Numai în Biserică, în trupul tainic al Domnului, persoana creștinului își realizează în mod deplin natura umană. Nemaiavând față de semenii nici un raport exterior, omul devine una cu ei și exprimă astfel în sine unipluralitatea care este vocea profundă a umanității"²⁷, după Chipul Sfintei Treimi.

În același sens învață și *Sfântul Ioan Gură de Aur*. El explică înțelesul cuvintelor din II Cor. XIII, 13: "Harul Domnului... ca pe un îndemn la unirea cu Dumnezeu spunând că harul, dragostea și împărtășirea, sunt comune Sfintei Treimi"²⁸.

Sfântul Ioan Hrisostom, asemenea Sfinților Atanasie și Vasile concepe îndumnezeirea omului ca act *sinergic*, spunând: "Numai om simplu n-ar fi putut fi Mijlocitor, fiindcă trebuia să stea de vorbă și cu Dumnezeu; iar Dumnezeu n-ar fi putut fi Mijlocitor fiindcă nu l-ar fi primit pe Dânsul cei pentru care mijlocea"²⁹.

Prin Hristos, și în Biserică omul devine "fiu al lui Dumnezeu" după har, cu înfierea prin botez. "Ai văzut câtă cinste? Ceea ce era Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu de la natură, aceea am devenit și noi, după har... asemenea Chipului Fiului Său" – ca să fie El întâi născut între mulți frați, voind să arate prin toate aceste expresii, marea înrudire"³⁰. "Începutul bunurilor spirituale – spune *Sfântul Ioan* – îl avem prin botez; prin el luăm iertarea păcatelor, sfințirea, înfierea, împărtășirea Duhului Sfânt și viața veșnică"³¹.

Sfântul Ioan vorbește de o nouă plăsmuire a credinciosului prin mijloacele harice ale Bisericii, întipărint în suflete "Chipul lui Hristos: "Credința și harul Duhului Sfânt, înlăturând inegalitatea condițiilor omenești, i-a turnat pe toți într-o singură formă și i-a modelat după chipul Său într-un caracter împărătesc al lui Hristos"³².

Menirea omului în "sfatul cel veșnic" al lui Dumnezeu este "participarea" veșnică prin har la dialogul iubirii printr-o lucrare sinergică, catabasică și anabasică, prin Hristos, Dumnezeu-Om. "Căci, fiind Fiul lui Dumnezeu – zice *Sfântul Ioan* la unison dogmatic cu ceilalți Părinți – Iisus Hristos a devenit Fiul Omului, ca să-i facă fii ai lui Dumnezeu pe fiii oamenilor"³³.

Sfântul Grigorie de Nyssa adâncește înțelesul mântuirii omului prin Hristos care ipostaziază natura umană, vindecând-o în Sine din interior. Dacă la *Sfântul Ioan* mântuirea era înțeleasă și cu accente răscumpărătoare, dar în sensul substituirii lui Hristos³⁴, *Sfântul Vasile* spune că: "Hristos singur putea oferi lui Dumnezeu o ispășire (ἐξίλασμα) suficientă pentru noi toți"³⁵. La *Sfântul Grigorie*, moartea lui Hristos se înscrie în procesul restaurării, motiv pentru care nu insistă prea mult asupra morții răscumpărătoare³⁶.

Sfântul Grigorie insistă nu atât asupra aspectului ispășitor al morții, cât asupra îndumnezeirii firii umane în Hristos care devine astfel posibilitatea îndumnezeirii celor ce se încorporează acestei umanități. Acest mod de a vedea mântuirea este în acord cu ansamblul antropologiei soteriologice a *Sfântului Grigorie* care este înțeleasă ca o maturizare ce se dezvoltă în etape succesive, nu în salt, în mod analog cu orice boală vindecată. *Sfântul Grigorie* dezvoltă aspectul ontologic-medicinal al restaurării. Remediu începe cu Întruparea și ajunge la Înviere, trecând prin proba morții³⁷. În acest sens el spune: "Cel care a făcut lumină în natura întunecată, introducând raza dumnezeirii prin întregul aluat omenesc, adică prin trup și suflet, a pregătit toată natura omenească cu propria-i lumină prin amestecul (ἀνάκρασις) cu El, făcând-o pe aceasta ceea ce era El însuși; și după cum dumnezeirea nu s-a alterat când a venit în trupul stricăcios, la fel Ea nu s-a îmbolnăvit vindecând nestatornicia sufletului nostru. Aceasta se întâmplă ca în tehnica medicinei unde cel care îngrijește trupul, când se apropie de bolnav, nu se îmbolnăvește ci vindecă boala"³⁸.

Asemenea Părinților menționați (în mod special *Sfântul Ioan*), *Sfântul Grigorie* spune că improprierea firii umane în Hristos echivalează cu o "replăsmuire" a firii umane în direcția îndumnezeirii³⁹.

Firea omenească "subiect al schimbărilor s-a transfigurat și devine nestricăcioasă prin participarea la statornicia

dumnezeiască"⁴⁰. Firea s-a micșorat ea însăși, ca firea noastră să se înnoiască făcându-se dumnezeiască prin "amestecul" cu dumnezeirea⁴¹.

Prin urmare, prin Întruparea Cuvântului, îndumnezeirea omului este înțeleasă ca un *progres continuu*. Fiul este Cel care lucrează prin unirea sa ipostatică, unirea omului cu Dumnezeu și asemănarea firii umane asumate cu înălțimea firii dumnezeiești, readucând omul la participarea la Dumnezeu⁴². Ca o consecință a unirii ipostatice, *Sfântul Grigorie* învață că închinarea pe care o aducem lui Hristos este aceeași și pentru firea umană îndumnezeită prin asumare⁴³.

Înălțarea și îndumnezeirea firii omenești nu modifică identitatea acesteia. Toate mutațiile se fac în limitele naturii.

Îndumnezeirea naturii umane înseamnă largirea proprietăților ei potrivit dimensiunilor dumnezeirii Cuvântului. Ea nu încetează niciodată să fie natură omenească, astfel închinarea la Dumnezeu n-ar mai fi posibilă prin firea umană a Cuvântului, iar consecința ar fi pierderea fundamentului veșnic al mântuirii celor care se integrează în trupul lui Hristos⁴⁴.

Asemenea Părinților Răsăriteni ai secolului al IV-lea menționați, *Sfântul Grigorie* accentuează prin urmare "pogorământul" Fiului lui Dumnezeu din iubire și nu ca "satisfacție" adusă Tatălui. Dumnezeu este *Re-Creatorul* și *Răscumpărătorul* naturii noastre din iubirea pentru ea pe care readucând-o în comuniune cu El prin refacerea ei a făcut-o astfel "părtaşă la viață"⁴⁵.

Prin îndumnezeire, natura omenească a fost "unsă" întru Hristos cu *mișcarea spre bine*⁴⁶. A primit astfel o putere, o responsabilitate și o funcționalitate nouă, în virtutea căreia se pot vedea în om efectele prezenței lui Dumnezeu prin *urmele* pe care El le-a imprimat firii umane. Aceste "urme" descoperă cât de neînlocuit sunt iubirea lui Dumnezeu și persoana umană.

O problemă soteriologică controversată în concepția *Sfântului Grigorie* este aceea a "drepturilor Satanei", căreia i s-a oferit ca pact de răscumpărare (ἀντίλυτρον) sângele lui Hristos, sau altfel spus: "ca o șiretenie dumnezeiască ce a întors viclenia duhului celui rău și astfel a slobozit omenirea"⁴⁷, cum afirmă *Vi. Lossky*. O înțelegere mai cuprinzătoare în acest sens ar putea fi aceasta: "Reluând ideea mai veche a drepturilor Satanei, *Sfântul Grigorie* arată că în restaurarea omului, Dumnezeu nu violentează nici măcar "drepturile

Satanei”, ci înțelepciunea lui Dumnezeu mântuiește omul respectând dreptatea. Pentru mântuirea omului, El ascunde o realitate într-alta – este repetarea manierei utilizată altădată de Satana (și aceasta pentru respectarea dreptății). Cuvântul lui Dumnezeu deschide cu bună intenție Satanei accesul la inaccesibil, dar contactul cu El aduce însăși moartea morții, iar “inventatorul” răului este nimicit prin propria-i strategie și pe propriul teren: în moarte. Omul este recreat și adus la starea dintâi prin atotputernicia Înțelepciunii dumnezeiești, care știe cum să folosească chiar răul în scopul binelui”⁴⁸.

Așadar, însușirea subiectivă a mântuirii, concretizarea mântuirii obiective în viața fiecărui om depinde de intrarea fiecărui om în comuniune cu pârga omenirii asumată, îndumnezeită și înveșnicită de Dumnezeu, tocmai pentru restaurarea lumii. Este revenirea la starea de iubire curată care trece prin omorârea trupului păcatului și împărtășirea sacramentală din Trupul și Sângele lui Hristos cel preaslăvit și așezat de-a dreapta Tatălui. “Este timpul învingerii morții ca realitate nefirească pătrunsă prin păcat în viața omului. Biruirea morții, creșterea în comuniunea cu Dumnezeu și înfăptuirea asemănării cu Dumnezeu, se împlinesc printr-o dublă curăție: una oferită de Hristos în viața sacramentală și alta subiectivă, concretizată în Biserică în nevoia personală a fiecărui om de a se curăți de patimi și totodată de a-și impropria virtuțile”⁴⁹.

Pe o astfel de antropologie soteriologică își fundamentează Părinții ulteriori sintezele în acest sens. Sfântul Maxim Mărturisitorul a spus la vremea sa: “Îndumnezeirea ca să spun sumar este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac”⁵⁰, revelând mărimea firească la care este chemat omul.

Nu astfel însă a înțeles creștinismul occidental antropologia soteriologică având ca premisă antropologia Fericitului Augustin.

În concepția Fericitului Augustin, “chipul” lui Dumnezeu este situat prin excelență doar în “mens”⁵¹ fapt ce conduce la un intelectualism al relației omului cu Dumnezeu, “uniunea sufletului cu trupul părăndu-i-se întotdeauna deconcertantă” lui Augustin⁵².

Lucrarea harului și a omului în opera mântuirii exclude după concepția lui Augustin sinergia acestora: “Liberul arbitru făcut captiv de păcatul originar n-are putere decât spre a păcătui. El se mișcă

liber, dar numai în păcat”⁵³. Harul față de voința omului lucrează “indeclinabiliter et insuportabiliter”⁵⁴.

Din acest motiv Fericitul Augustin ajunge să spună că mântuirea este numai opera harului, concluzionând că: “dacă s-ar discuta prin ce este cineva vrednic, n-ar lipsi unii să spună: prin voința omenească. Noi spunem prin har sau predestinația divină”⁵⁵.

Promovând conceptele: “massa tota vitata”⁵⁶ și “vasa irae in perditionis”⁵⁷ și altele în acest sens, Augustin prin *monergismul* său profesează predestinația. Doar unii oameni sunt aleși (secundum propositi vocati)⁵⁸.

Astfel Augustin n-a ajuns în antropologia sa să descopere “chipul lui Dumnezeu” în orice om, ci numai în cei aleși. “Grăbit să ajungă în miezul Ființei, Augustin neglijează intermediarii – o spune chiar patrologul H. I. Marrou – ontologia sa ca și etica sa conspiră la deturnarea trupului și a sensibilului. Din om doar extrema fină a ființei, sufletul și din suflet, rațiunea îl interesează”⁵⁹.

Pe baza specificului antropologiei augustiniene se poate afirma că o astfel de concepție a avut anumite consecințe în antropologia apuseană. “Pe de o parte cunoașterea lui Dumnezeu a dobândit un caracter pur spiritualist și intelectualist, fiindcă a fost înțeleasă în sens platonice, ca evaziune a sufletului din trup. Cu alte cuvinte, în procesul cunoașterii lui Dumnezeu a început să se facă abstracție de desăvârșirea morală a trupului. Pe de altă parte, trupul a început să fie supus cu vremea unor mortificări din ce în ce mai violente și exterioare, ca să se pedepsească perversiunea din el, care au culminat cu secta flagelanților din evul mediu și dincolo de el. Nu este de mirare dacă renașterea, din reacția față de astfel de excese, a dat la iveală o altă spiritualitate, care a început să promoveze adularea trupului. Partizanii acestui curent cultural au atacat cu vehemență creștinismul din cauză că a reprimat instinctele naturale ale ființei umane, lipsind-o de bucuria vieții, și devenind izvor de boală și nevroză. Astfel, cu toate că predestinalismul a fost animat de a slăvi pe Dumnezeu – Soli Deo Gloria – totuși din cauza ostracizării naturii umane, ca și a lipsei contribuției umane la mântuirea subiectivă, s-a ajuns la rezultate contrarii: în loc să se ridice deasupra trupului, omul devenit sclavul propriului său trup”⁶⁰.

Mai mult, "după Fericitul Augustin și Sfântul Ambrozie, începând cu secolul al XII-lea, teologia latină înlocuiește teologia lui *theosis* prin teologia filiației și a harului"⁶¹.

Teologul P. Evdokimov spune în acest sens: "Pentru teologia apuseană, esența și existența lui Dumnezeu se identifică. Dumnezeu este *ceea ce are*, iar aceasta decurge în mod logic, din simplitatea absolută a principiului, ceea ce nu mai permite separarea esenței de energii. În această perspectivă scopul vieții creștine nu poate fi decât *visio Dei per essentiam*. Întrepătrunderea esențelor divine și omenească (prin energiile necreate) este total exclusă: *tertium non datur*, adică îndumnezeirea nu este posibilă. Omul este sortit să fie fericit și toată ființa lui tinde spre harul acestui "visio beata"⁶².

În înțelegerea antropologiei soteriologice, concepția Fericitului Augustin despre "invizibilitatea" chipului și respingerea concepției de "a fi după Chipul Fiului", pe de o parte ocolește exemplaritatea lui Hristos ca "Homo Asumptus"⁶³, iar pe de alta jertfa răscumpărătoare a lui Hristos apare cu un pronunțat caracter juridic, expiator, ca o "satisfacție" adusă Tatălui, punându-se în umbră mobilul iubirii divine⁶⁴ pentru mântuire.

Datorită faptului că Fericitul Augustin nu înțelege omul ca "chip al Fiului", ca Sfântul Atanasie în special și Părinții Răsăriteni în general, se estompează astfel calitatea Fiului ca Logos Creator "prin care toate s-au făcut" (Ioan I, 3) orientând soteriologia apuseană spre accentuarea Logosului ca Răscumpărător; omul nu mai apare ca frate al Fiului și fiu al Tatălui creat prin Fiul Tatălui în Duhul Sfânt și astfel jertfa pe cruce este înțeleasă mai degrabă ca act de răscumpărare expiatoare, de împăcare a "onoarei jignite" a Tatălui și mai puțin ca act de supremă iubire a Fratelui în umanitate pentru frații săi.

Din dictonul medieval "aut poena, aut satisfactio", catolicismul reține "satisfactio", iar protestantismul pe "poena", conștiința pedepsei pe care o exagerează la maximum.

De menționat că față de concepțiile tradiționale unii teologi catolici⁶⁵ și protestanți⁶⁶ au adus anumite reconsiderări în acest sens. Cu toate acestea dacă înainte, în antropologia soteriologică occidentală apărea aproape numai "crucea" drept mijloc de răscumpărare a omului din păcat, *astăzi apare aproape numai învierea*. Acești teologi mai noi văd în crucea lui Hristos *cel mult o*

manifestare a iubirii lui Dumnezeu față de oameni, *nu și o bucurie făcută lui Dumnezeu prin dăruirea lui Hristos ca jertfă către El prin învingerea egoismului*, atunci când această jertfă este impropriată de oameni prin harul lui Hristos. Deci nu apare necesitatea ca și omul să se învrednicească pentru a primi harul Învierii. Ea este ca și înainte (în concepțiile clasice) dăruită oamenilor în mod exterior. În aceste concepții *se nesocotește lupta cu păcatul*. Absolvindu-l juridic de păcat, omul nu se transfigurează (metanoic) el primește doar iertarea. Mântuirea văzută ca realizându-se numai prin înviere, nu mai necesită o luptă cu păcatul, căci el nu mai există; într-o astfel de înțelegere.

Această antropologie soteriologică ce se consideră axată pe întoarcerea la izvoarele patristice, "vrea să fie agreabilă omului occidental, care nu suportă să i se vorbească de păcat, de pocăință, de lupta cu păcatul. Dar cum poate fi dusă atunci omenirea spre desăvârșire. Față de această concepție, la fel de unilaterală ca și cea anterioară, Ortodoxia păstrează în mod echilibrat legătura dintre cruce și înviere, văzând în cruce lupta cu păcatul și biruirea lui pentru dobândirea învierii"⁶⁷.

Aceste reorientări occidentale privitoare la antropologia soteriologică, definite de promotorii lor, ca fundamentate patristic, trimit la anumite precizări asupra sensului eshatologic al coordonatei antropologiei teologice.

2. ASPECTUL ESHATOLOGIC AL ANTROPOLOGIEI TEOLOGICE.

Fundamentată pe hristologie, antropologia eshatologică izvorăște din Paradis și se varsă în plinătatea Împărăției⁶⁸ a "cerului nou și a pământului nou" (Apoc. XXI).

Părinții secolului al IV-lea înscriu ca premisă înțelegerea ulterioară a eshatologiei ca "o nouă ordine de existență, o stare ultimă de transfigurare, dincolo de istorie, stare care este obiectul rugăciunii și speranței creștine: "Vie Împărăția Ta" (Mt. VI, 10), dar care este deja prezentă aici și acum și care confruntă istoria actuală: "Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru" (Lc. XVII, 21)"⁶⁹. "Deși se întâmplă la "sfârșitul" istoriei, împărăția eshatologică nu este rezultatul unui proces istoric. Lumea începe din nou, *având ca scop nu sfârșitul ci eternitatea*. De la Întruparea Fiului, lumea este

locul manifestării împărăției lui Dumnezeu și al *transfigurării omului*, iar de la Cinzecime, Duhul introduce și menține împărăția în istorie, schimbând istoricitatea liniară cronologică în prezență eshatologică veșnică. În acest sens, istoria nu este numi trecut, "anamnesis", ci și anticipare și pregustare reală a veșniciei. Sau mai bine zis, istoria și eshatologia formează o unică realitate în iconomia mântuirii, care nu se confundă cu timpul acesta⁷⁰.

Centrul transfigurării eshatologice este omul și prin el lumea, de aceea se poate vorbi de aspectul eshatologic al antropologiei. La precizările cuprinse în fiecare capitol în parte la Părinții secolului al IV-lea, mai adăugăm și considerațiile următoare.

Pentru *Sfântul Atanasie* mântuirea se săvârșește prin învierea tuturor sau prin desființarea generală a morții. Hristos a făcut începutul mântuirii în acest înțeles prin învierea sa.

Învierea lui Hristos face transparent pe Logosul Creator, în trup redescoperă sensurile întregii creații.

Prin moartea sa Hristos își manifestă puterea dătătoare de putere căci nu e moarte suportată pasiv, ci acceptată de bună voie printr-o încordare de putere și biruită de putere. "Dacă e adevărat că cel mort nu lucrează, iar Mântuitorul lucrează atâtea în fiecare zi atrăgându-i la evlavie, înduplecându-i la virtute, învățându-i despre nemurire, ridicându-i la dorința celor cerești, descoperindu-le cunoștința despre Tatăl, însuflându-le puterea împotriva morții, tuturor arătându-se pe Sine... *încetează orice plăcere nerațională și oricine își întoarce privirea de la pământ la cer*, pe cine mai numesc mort? Pe Hristos care lucrează atâtea... Fiul lui Dumnezeu fiind viu și lucrător, lucrează în fiecare zi și efectuează mântuirea tuturor. Prin înviere, El a făcut și trupul Său lucrător la culme. Deci a murit ca muritor, dar a înviat din cauza vieții din El și semnul învierii sunt faptele Lui⁷¹.

Prin aceasta, doctrina despre mântuire a Sfântului Atanasie are un pronunțat caracter eshatologic. Toată creația având coroană, omul tinde spre învierea generală ca spre sensul ei deplin și spre desăvârșirea ei în Dumnezeu.

Trupul purificat și înviat al lui Hristos stă într-o legătură cu trupul nostru al tuturor. El e ca un aluat, sau ca un focar iradiant, înnoit și înviat al întregii corporalități umane. Deoarece corupția și

moartea era în om, nu în afară "în mod cuvenit Cuvântul s-a folosit de trup ca de un organ și s-a extins la toți"⁷².

Unirea noastră în Dumnezeu, prin Duhul se manifestă în legătura iubirii ce există între noi: "Lucrul și l-a săvârșit prin aceea că, răscumpărați fiind de păcat, oamenii nu mai rămân morți, ci fiind îndumnezeiți au cum vedem în noi legătura iubirii întreolaltă⁷³. În Cuvântul cel întrupat "popoarele devin concorporale (σύσσωμοι) și părtășe la Hristos"⁷⁴. "La învierea generală, la biruirea totală a morții, transparența spiritală a tuturor plină de transparența Duhului în ei, va copleși toată opacitatea naturii și va face deplin transparentă toată adâncimea simțurilor cuprinse în ea, ca reflectare a sensurilor curinse în Logosul divin"⁷⁵.

În privința antropologiei eshatologice trebuie precizat că Părinții studiați din secolul al IV-lea pun în lumină fiecare un anumit aspect al acesteia, contribuind la conturarea unei concepții unitare receptată de credința Bisericii.

Astfel Sfântul Vasile cel Mare descrie prin concepte materiale chinurile iadului și bucuriile raiului, nepierzând din vedere spiritualitatea acestora înțeleasă ca o materialitate transfigurată⁷⁶.

În Omilia la Ps. XLVIII, 2, Sfântul Vasile învață că propria noastră conștiință este singurul acuzator în judecata lui Dumnezeu: "Nici un alt acuzator nu va sta atunci lângă tine, înseși faptele, fiecare cu înfățișarea cu care a fost săvârșită... pe scurt, fiecare păcat cu însușirea sa proprie; și-ți va pune în față vădit amintirea lui⁷⁷.

Mai mult, Sfântul Vasile adaugă: "Socot, însă, că atleți viteji ai lui Dumnezeu au luptat din destul în toată viața lor cu dușmanii cei nevăzuți; dar după ce am scăpat de toate prigonirile lor când ajung la sfârșitul vieții sunt cercetați de stăpânitorul veacului, ca să-i ia în stăpânire, dacă ar găsi că au răni de pe urma luptelor, sau unele pete și urme de păcat; dacă, însă vor fi găsiți fără răni și pete îi lasă să odihnească liberi în Hristos, pentru că au fost nebiruiți"⁷⁸.

În iad, remarcă Sfântul Vasile, Duhul Sfânt este separat complet de sufletul păcătos și de acum înainte acesta devine incapabil pentru căință. Explicând ce înseamnă cuvintele "vor fi tăiați în două" (Mt. XXIV, 51) Sfântul Vasile spune: "Tăierea în două înseamnă (...) veșnică înstrăinare a sufletului. Pentru că acum nu se amestecă cu cei nevrednici, se pare totuși că se află în cei care au fost pecetluiti și

așteaptă întoarcerea și mântuirea lor, însă atunci (în iad – n. n.) se va îndepărta în întregime de sufletul celor care au pângărit harul său”⁷⁹.

Deasemenea Episcopul Cezareei subliniază veșnicia iadului ca și a raiului, cu toate că “una și aceeași meșteșugire a diavolului, îi face pe mulți dintre oameni să uite de atâtea cuvinte și hotărâri ale Domnului și aceștia își semnează singuri sfârșit muncii ca să îndrăznească mai mult la păcat. Căci dacă munca veșnică va avea cândva sfârșit, în mod sigur va avea sfârșit și viața veșnică. Căci dacă în privința vieții (veșnice) nu primim să cugetăm aceasta, ce motiv ar fi ca să dăm sfârșit muncii veșnice? Căci adaosul de veșnic se referă în mod egal la ambele”⁸⁰.

După învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur “odată cu învierea trupurilor pe care o va aduce la a doua venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului ca “pământ nou” și “cer nou”. “Atunci, spune Sfântul Ioan, nesticăcioasă se va arăta bunăcuviința creației, pentru că va primi trupuri nesticăcioase și ea se va schimba la chip într-un mai bine”⁸¹. “Și cerul și pământul și întreaga creație se va strămuta la nesticăciune, împreună cu trupurile noastre”⁸².

Transfigurarea eshatologică a universului nu e cu puțință să se realizeze magic sau mecanic, prin simpla acțiune a unei puteri exterioare – pentru că Dumnezeu nu realizează nimic în acest mod – ci din interior, organic și natural *pornind de la om*⁸³.

Împreună cu această transfigurare, natura umană materială se spiritualizează și astfel întreaga lume se schimbă și ia o formă incoruptibilă⁸⁴.

Până atunci, trupul trebuie să “se întoarcă în pământul din care a fost luat” (Eccl. XII, 7). Cu un realism zguduitor, *Sfântul Ioan* enumeră motivele pentru care trupurile trebuie să se întoarcă în pământ până la “obșteasca înviere”, considerând ca “idolatrie” o seamă de practici cum sunt necromanția, incinerarea și spiritismul. “Dacă nu s-ar strica trupurile, în primul rând, majoritatea oamenilor ar fi stăpâniți de cel mai mare păcat, mândria... În al doilea rând, n-ar mai crede nimeni, că trupul este din pământ. Dacă acum, când sfârșitul trupului dă mărturie despre originea sa, mulți încă se mai îndoiesc de asta, ce nu s-ar presupune dacă oamenii n-ar vedea descompunerea trupurilor? În al treilea rând ar fi nespuse de mult iubite trupurile și cea mai mare parte dintre oameni nu s-ar mai ocupa decât de trupuri... În al patrulea rând n-ar mai fi dorite

bunătățile cele viitoare. În al cincilea rând ar căpăta mai multă crezare cei care susțin că lumea este veșnică și ar susține că Dumnezeu nu este Creatorul lumii. În al șaselea rând nu s-ar mai cunoaște valoarea sufletului, nici însemnătatea existenței lui în trup. În al șaptelea rând mulți din cei care pierd pe cei scumpi ai lor, ar voi să părăsească orașele, ar voi să locuiască lângă morminte și ca și cum ar fi ieșiți din minți ar vorbi neconținut cu morții lor... Ce nerozii ar mai născoci oamenii dacă trupurile nu s-ar descompune?... de vreme ce și acum, cei care practică necromația îndrăznesc să facă multe lucruri mai ciudate... Câte slujiri idolești nu s-ar fi născut de aici, dacă și acum unii oameni încă se străduiesc să facă aceasta cu praful și cenușa trupurilor moarte? Dar Dumnezeu, vrând să stârpească aceste nerozii și să ne învețe să ne îndepărtăm de toate cele pământești, a făcut să dispară dinaintea ochilor noștri, trupurile celor morți”⁸⁵.

Din rațiuni pedagogice, Sfântul Ioan vorbește credincioșilor săi despre iad, pentru că “nimic nu este mai plăcut decât a vorbi despre iad... Pentru că este neplăcut să ajungi în iad! Pentru că aceste cuvinte supărătoare în aparență, îndepărtează iadul de la noi și în locul lui ne dau altă plăcere: ne schimbă sufletele, ne fac mai evlavioși, ne înalță mintea, ne înaripează gândul, alungă atacul cel rău al poftelor, sunt doctorie”⁸⁶.

De aceea, marele arhipăstor, descrie focul și chinurile iadului, de unde se înțelege pe de o parte nematerialitatea acestui foc și pe de alta, veșnicia suferințelor de acolo. “Dacă focul acesta material de pe pământ s-a năpustit ca o fiară din cuptorul Babilonului și i-a ars pe cei ce ședeau afară, ce nu va face focul celălalt, *nematerial*, celor peste care se va năpusti? Ascultă ce spun profeții despre ziua aceea: “Ziua Domnului este nelipsită de mânie și plină de urgie” (Is. XIII, 9). Nu va fi nimeni care să ne apere; nimeni care să ne scape... Ci, după cum cei osândiți în mine, la muncă silnică, sunt dați pe mâna unor oameni fără inimă și nu văd pe niciunul dintre cunoscuții lor, ci numai pe cei care-i păzesc, tot așa va fi și atunci; dar mai bine spus, nu așa, ci chiar cu mult mai cumplit.

Aici pe pământ mai poți să faci o cerere de grațiere împăratului, îl mai poți ruga să-ți ridice osânda; dar acolo nu. Cei ce au intrat acolo nu mai scapă, ci rămân acolo, se pârlănesc și simt atîta durere, cât nu se poate spune cu Cuvântul... Aici pe pământ se termină totul

într-o scurgere de timp; dincolo însă focul arde mereu și nu se mistuie ce se arde”⁸⁷.

Trebuie precizat că în iad, sufletele nu se mai pot ajuta prin sine ceea ce *NU* exclude posibilitatea și eficacitatea rugăciunilor Bisericii pentru cei adormiți. Sfântul Ioan învață în acest sens: “Nu în zadar s-a rânduit prin Apostoli ca să se facă înaintea înfricoșătoarelor taine pomenirea celor morți, ei au știut că de aici izvorăște mare folos, mare binefacere pentru cei morți”⁸⁸.

Sfântul Grigorie de Nyssa adâncește înțelesul anumitor învățături privitoare la antropologia eshatologică ca progres în virtute și lucrare într-o continuă mișcare ascendentă către treptele superioare ale harului. Prin epectază (tinderea înainte) se ajunge la o nouă ordine de existență, la o stare ultimă de transfigurare.

Deoarece “sufletul eliberat de împătımirea sa pământească, se avântă ușor și repede în mișcarea către cele de sus, ridicându-se de la cele de jos, spre înălțime... Dar ridicat prin astfel de înălțări arde încă de dorință și e flămând de și mai mult. Și însetează încă de cele cu care se adăpa pururea, cât putea. Și ca și când nu s-ar fi împărtășit încă se roagă să dobândească, cerând lui Dumnezeu să i se arate, nu cât poate să vadă, ci cât este Acela”⁸⁹.

La noua ordine de existență se ajunge prin Hristos. Sfântul Grigorie spune că “după cum glasul medicului se acomodează cu starea bolnavului, tot așa Cuvântul vieții se face eficace în cei morți, care când aud Cuvântul Fiului Omului, nu mai rămân în moartea de odinioară. Cei care sunt în morminte caută glasul învierii și cuvântul luminii se potrivește celor întunecați și se face cale netedă pentru cei ce s-au înșelat și ușă pentru cei care trebuie să intre”⁹⁰.

Sfântul Grigorie descrie paradoxul existențial al dobândirii vieții veșnice prin moarte, prin Hristos “Începătorul” acesteia, reliefând totodată legătura dintre cruce și înviere. “Moartea nu este altceva decât separarea trupului de suflet; pentru că s-a unit cu amândouă, adică și cu trupul și cu sufletul, El (Hristos) nu se separă de niciunul... ci comunicând și cu sufletul și cu trupul deschide cu sufletul raiul tâlharului, iar prin trup învinge puterea stricăciunii. Aceasta este distrugerea morții, faptul că stricăciunea a devenit neputincioasă fiind alungată din natura dătătoare de viață. Căci ceea ce *s-a lucrat în suflet și în trup, devine har și bunăvoință, comune naturii noastre* și astfel cel care se afla în amândouă, reunește prin

înviere toate cele separate... El se afla așadar în moarte, dar nu este cu toate acestea stăpânit de moarte. Ceea ce este compus se desface, dar ceea ce este simplu nu acceptă desfacerea; natura cea simplă rămâne în ceea ce se desface și nu se retrage atunci când sufletul iese din trup... Desigur, cel ce este simplu și necompus nu se separă, în separația celorlalte (sufletul și trupul), dimpotrivă El face Una pe cele două, care s-au separat... Dumnezeu Cel Unul Născut, înviază El însuși firea umană care a fost unită cu El, *separând trupul de suflet și unindu-le din nou*.

Astfel, toată natura e mântuită (trup și suflet); de aceea El se mai numește și *Începătorul vieții*. Căci murind pentru noi și înviind, Dumnezeu Cel Unul Născut a împăcat lumea cu El, răscumpărându-ne ... pe cei care au fost în comuniune cu El, prin sânge și trup”⁹¹.

Mai mult, față de cei care aduc ca obiecție împotriva mișcării spre înviere faptul că trupurile se descompun prin moarte și judecă dumnezeirea după măsuri omenești, declarând că nici Dumnezeu nu poate învia trupul, Sfântul Grigorie spune: “Este în suflet o afecțiune și iubire naturală față de trupul cu care a conviețuit; o afecțiune și o cunoștință de pe urma puterii sădite în fire; în baza unirii sufletului cu el. Iar prin aceasta rămâne într-o comuniune neconfundată cu trupul propriu, care distinge pe unii de alții. Deci sufletul atrăgând iarăși la sine ceea ce-i este înrudit și propriu, ce greutate ar sili puterea dumnezeiască să oprească cele ce sunt familiare ca să se miște fiecare spre ceea ce îi este propriu, printr-o atracție negrăită a firii?”⁹²

Concepția Sfântului Grigorie despre tendința sufletului după trupul care l-a avut, *corespunde învățăturii despre unitatea de ființă a omului, constând din trup și suflet. De asemenea și ideii lui despre aspirația spre existență fără sfârșit a omului ca întreg*⁹³.

Privitor la antropologia eshatologică a Sfântului Grigorie, amintim și două concepții față de care opiniile asupra lor sunt încă efervescente: *apocatastaza-restaurare și purgatoriul*.

Apocatastaza trebuie înțeleasă în contextul extrem de bogat al antropologiei sale⁹⁴. În această lumină se poate constata că atunci când Sfântul Grigorie “spune că va fi restaurată toată natura umană, înțelegem două lucruri: toată natura umană asumată de Fiul lui Dumnezeu (restaurată în toate etapele dezvoltării ei) și nu toată natura omului individual (trup și suflet), nu numai sufletul. Nu

înțelegem natura umană ca realitate *noțional* abstractă, nici ca totalitate de individualități cuprinse panteistic în Hristos, ci natura întreagă a fiecărei persoane, renăscută prin Duhul Sfânt și înfiată în Hristos. Restaurarea tuturor în starea dinaintea îmbrăcării „veșmintelor de piele” nu exclude pedeapsa veșnică. *Sfântul Grigorie nu a spus nicăieri și niciodată că la restaurarea finală, cei răi vor deveni buni, dimpotrivă, el a văzut condamnarea lor ca pe o consecință necesară a libertății lor de autodeterminare, care nu poate abroga nimic.* Pentru el, diavolul și păcătoșii nepocăiți rămân înghețați în propria lor condamnare⁹⁵.

Privitor la purgatoriu⁹⁶ „nu se poate înțelege cum într-o operă în care autorul ei face dovada unei deosebite sensibilități pentru libertatea persoanei, să nesocotească tocmai această calitate a persoanei ca chip al lui Dumnezeu, încălcându-se dreptatea, demnitatea persoanei, respectul față de ceea ce ea a vrut să fie în viață, fie și spre a o face fericită, fără voia ei, numai ca Dumnezeu să fie conceput substanțialist, ca Totul în toate... Este deopotrivă de neînțeles cum vorbește Sfântul Grigorie în *Dialog despre suflet și înviere* de un foc curățitor în sensul purgatorului catolic, iar în *Marele Cuvânt Catehetic*, operă scrisă în aceeași perioadă de *focul nestins al iadului* și de starea fiecărui om la restaurarea finală „ca rezultat al activității voinței libere a fiecăruia, potrivit judecății echitabile a lui Dumnezeu”⁹⁷.

Fericitul Augustin, în sensul celor menționate anterior, nu surprinde; el profesând ca de obicei, concepții care de multe ori se contrazic.

Pe de o parte el cheamă peste veacuri, la dreaptă cugetare pe cei ce se îndoiesc de eficacitatea rugăciunilor pentru cei adormiți, spunând: „Nimeni nu trebuie să se îndoiască că rugăciunile Bisericii, jertfa cea mântuitoare și milosteniile făcute pentru sufletul morților ajută foarte mult ca Domnul să fie mai milostiv decât cum meritau ei, după păcatele lor”⁹⁸ (... ut cum eis misericordibus agatur a Domine quam eorum peccata meruerunt). *Pe de altă parte* exprimă fără îndoială credința în purgatoriu. El învață că după moarte, cei răi ajung în iad, în pedeapsa de veci, iar cei buni în rai. Însă cei ce nu merită pedeapsa eternă trebuie să expieze păcatele înainte de judecata din urmă. Ei vor fi salvați ca prin foc. Adică vor trebui să sufere diferite pedepse, înainte de judecata universală (Temporarias

poenas alii in hac vitam tantum alii post mortem, alii nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur)⁹⁹. Dar, dacă presupusa apocatastază, în sensul peiorativ, a Sfântului Grigorie și presupusa sa concepție ce ar friza cu purgatoriul, nu au fost receptate de Biserica Ortodoxă, Biserica romano-catolică, pe concepția Fericitului Augustin își fundamentează și profesează încă concepția despre purgatoriu ca stare intermediară între iad și rai.

Așadar, lămurind înțelegerea omului sub aspectul soteriologic și eshatologic în sensul coordonatei teologice (relația cu Dumnezeu), Părinții secolului al IV-lea au fundamentat posibilitatea restaurării prin Hristos, a comuniunii personale dintre Dumnezeu și om în integralitatea ființei umane (trup și suflet) precum și veșnicia persoanei umane.

Înțelegerea „perihorezei” dintre suflet și trup, în sensul că factorul spiritual uman nu poate fi conceput nici o clipă ca spirit pur, ci ca suflet, sau ca spirit întrupat, a conformității unice și irepetabile dintre acestea (Sfântul Grigorie de Nyssa), ca spirit cu ramificările lui în trup sau ca trup cu rădăcini în spirit este capitală și providențială¹⁰⁰.

„Datorită faptului că nici o clipă nu există nici sufletul singur, nici trupul, învățătura creștină preferă să vorbească nu de spiritul omului, ci de suflet. Căci prin spirit s-ar înțelege o entitate care n-are nici o calificare, ce s-ar datora coexistenței cu trupul. De aceea, pentru învățătura creștină, spiritul nu este în om o entitate deosebită de suflet, ci funcțiile superioare ale sufletului dedicate mai puțin îngrijirii trupului și mai mult gândirii care se poate înălța până la gândirea Creatorului său”¹⁰¹.

Excluzându-se categoric juxtapunerea unui spirit pur – trupului prin demonstrarea părtășiei spiritului la sensibilitatea prilejuită de conviețuirea cu trupul, *trupul devine părtaș al calității de subiect al spiritului și apt de spiritualizare sa și de rolul de organ al spiritualizării lumii.*

Acesta este fundamentul inexpugnabil pentru înțelegerea teonomă și holistică a omului, ce conduce la coordonata cosmologică a antropologiei patristice.

Numai ca spirit întrupat, sau ca suflet din primul moment al existenței sale, spiritul uman e un factor inserat în lume, rămânând

totuși deosebit de natură, dar putând face uz de natură în mod liber, prin transcendența și în același timp imanența sa. În structura "microcosmică" a naturii umane, se reflectă așadar constituția sa duală (trup și suflet) ca și dualitatea fundamentală a universului creat (material – spiritual).

De structura antropologică e legat ontologic scopul ultim al omului de "mediator" al tuturor acestor polarități și dualități într-o unire "sintetică" (perihoretică), fără separație și confuzie.

Iată de ce trebuie menționată învățătura *Părinților secolului al IV-lea* și în privința antropologiei cosmologice și cosmologiei antropologice, ca premisă a dezvoltărilor ulterioare.

3. ANTROPOLOGIA COSMOLOGICĂ ȘI COSMOLOGIA ANTROPOLOGICĂ.

Părinții secolului al IV-lea fundamentează învățătura despre om în calitatea sa de "chip" al lui Dumnezeu (datul ontologic) și după asemănare (deodată modul de ființare a Chipului și finalitatea existenței umane), *prin sufletul și trupul său*. Astfel, omul nu e o parte a lumii ci și sinteză a lumii. Nu e nici doar sinteză "în mic" a lumii (microcosmos), căci după afirmația Sfântului Grigorie de Nyssa, această calitate o au "deopotrivă șoarecii și țânțarii"¹⁰².

Omul este conștiință a creației, capabil să o contemple și chiar să o determine.

Prin liberul său arbitru, omul definește destinul suprem al universului și de aceea el este pentru Sfinții Părinți un *macrocosmos* și lumea poate deveni prin om un *macroanthropos*.

"Solidaritatea omului cu toate nivelurile creației înseamnă o tainică rezonanță între om și cosmos: creația întreagă e chemată la eternizarea în relație cu Dumnezeu, dar sensul ei nu se poate realiza decât în măsura în care omul se angajează în efortul unei existențe teocentrice. De fapt în acest efort omul urcă spre Dumnezeu prin cosmos ca pe o "scară a lui Iacob", iar cosmosul urcă spre Dumnezeu prin și în om"¹⁰³.

Astfel, din perspectivă biblică și patristică, antropologia este și cosmologică iar cosmologia în mod necesar antropologică. În Hristos, această relație indestructibilă dintre om și cosmos își găsește fundamentul solid care poate fi reafirmat și intensificat. Faptul e de

mare actualitate deoarece fizicienii vorbesc de o dinamică atropică a universului¹⁰⁴.

Învățătura Părinților secolului al IV-lea arată că "chipul și asemănarea" cu Dumnezeu din om implică nu numai o deschidere a omului spre Dumnezeu, ci și o *funcție și o obligație a omului în întreaga creație*"¹⁰⁵.

După învățătura *Sfântului Atanasie*, Cuvântul cel întrupat se așează prin înomenire într-o legătură mai intensă cu întregul cosmos. El este încă prin creație în tot cosmosul și în ființa umană. Dacă e așa, nimic nu-l împiedică să se unească în mod special cu ea¹⁰⁶. Căci omul e cel ce a căzut și avea lipsă de vindecare. Dar omul fiind "împletit" cu natura, vindecarea lui se întinde și asupra acesteia. "Căci toate părțile creației le-a atins Domnul și pe toate le-a eliberat de toată amăgirea și a dat pe față puterile rele", cum zice Sfântul Apostol Pavel: "Dezbrăcând începătoriile și stăpâniile le-a biruit pe cruce" (Col. II, 15) ca să nu mai poată fi amăgită, ca să afle peste tot Cuvântul adevărat al lui Dumnezeu. Astfel din toate părțile și peste tot fiind împresurat omul și văzând întinsă peste tot dumnezeirea Cuvântului, adică în cer, în iad, în om, pe pământ, nu mai e amăgit cu privire la Dumnezeu; numai acestuia I se închină și prin El cunoaște pe Tatăl"¹⁰⁷.

Dependența cosmosului de Hristos, Cuvântul Întrupat, o arată *Sfântul Atanasie* astfel: "Care om murind, s-a întunecat soarele, sau s-a cutremurat pământul? Iată mor oamenii până azi și au murit de la început. Când s-a întâmplat cu ei o astfel de minune?"¹⁰⁸.

Sfântul Atanasie evidențiază faptul că prin căderea în păcat, se întunecă armonia dintre suflet și trup pe de o parte, iar ca o consecință firească, pe de alta se alterează relația omului cu cosmosul. "Căci oglinda sufletului, singura care putea vedea chipul Tatălui ascunzându-se în cutele poftelor trupești, nu mai vede ceea ce trebuie să cunoască sufletul, ci e dus de orice altceva și vede numai acelea ce cad sub simțuri. De aceea umplându-se de toată pofta trupească și tulburându-se de păreri despre ele, îi dă lui Dumnezeu, pe care L-a uitat cu mintea, chip în cele trupești și supuse simțurilor, dând numele Lui celor văzute și numai pe acelea le slăvește pe care le voiește el și pe care le simte ca dulci"¹⁰⁹.

Din acest motiv, Dumnezeu Cuvântul întrupat în om lucrează în calitatea de Stăpân al naturii pe care o are ca Persoană dumnezeiască

dar și ca Persoană a firii omenești. Numai pe verticala omului ca persoană conștientă superioară naturii se poate afla Dumnezeu ca Stăpân suprem al naturii și prin om.

Prezența Logosului în Creație e ilustrată de Sfântul Atanasie prin *paradigmele și rațiunile* proprii structurii fundamentale a acesteia¹¹⁰ în sensul unei profunde recunoașteri a realității în complexitatea ei teandrică. "Raționalitatea internă a creației reflex și lucrare a Rațiunii divine nu mai este nici lumea ideilor inaccesibile a lui Platon, ci fundamentul viu și dinamic al existenței, care o face nu numai să fie, ci și să aibă și un sens"¹¹¹.

Această pecete dumnezeiască în creație este punctul de întâlnire între Dumnezeu și lume, funcționând sinergic și neîntrerupt, în pofida căderii prin ceea ce omul sesizând numește legi¹¹².

Legile micro și macrouniversului nu sunt însă *cauze secunde* în creație odată cu propria mișcare a acesteia.

Raționalitatea creației are nu numai valență teofanică; ea presupune revelarea lumii ca insuficientă sieși, dar și un sens spre care aceasta aspiră și se mișcă. Nu mișcarea este astăzi cea care trebuie dovedită, însă din mișcare urcăm la sensul acesteia, care se descoperă deplin în Logosul lui Dumnezeu. Căci Acela care susține și ordonează (raționalizează, cosmizează) lumea pe care a creat-o, Acela "rămânând nemișcat, dar pe toate mișcându-le" după "bunăvoirea Tatălui" conduce creația în Sine și spre Sine, adică la o mai mare unire cu El, care înseamnă împlinirea scopului existențial al acesteia, transfigurarea ei în împărăția iubirii Sfintei Treimi și deplina raționalizare¹¹³.

Astfel, "lumea încetează de a mai fi privită ca o realitate redusă la dimensiunea ei materială pentru a dobândi o profundă semnificație spirituală prin raționalitatea ei interioară, prin ordinea logică internă, care își are izvorul în Rațiunea supremă a Logosului divin așa cum a arătat Sfântul Atanasie cel Mare"¹¹⁴.

Ca parte a universului¹¹⁵ și omul trăiește, dar conștient mișcarea, devenirea aspirând împreună cu întregul cosmos spre Dumnezeu, în virtutea creării sale după chipul lui Dumnezeu (există, deci, o relație internă între om și Dumnezeu, dincolo de orice opoziție), care înseamnă și o chemare la dialog etern și la comuniune¹¹⁶. Astfel "teologia răsăriteană vorbește despre îndumnezeirea omului întreg,

trup și suflet, despre transfigurarea naturii umane și a întregului cosmos"¹¹⁷.

Cosmologia Sfântului Vasile cel Mare este panenteistă¹¹⁸, proprie tradiției ortodoxe. Lumea își are originea în Dumnezeu. Sfântul Vasile spune în acest sens: "La început a creat... deoarece autorul sacru (Moise – n. n.) vrea să pună pe sufletele noastre ca o pecete și să scrie ca pe un filacteriu *Numele cel Sfânt al lui Dumnezeu*, ca să nu ne rătăcim căutând prin raționamente omenești cauza universului, îndepărtându-ne de la adevăr"¹¹⁹.

Mai mult, Cuvântul lui Dumnezeu "prin care toate s-au făcut" dă viață și sens existențelor, iar porunca dată creației fixa ca pe o lege regula ce o avea de urmat"¹²⁰.

Omul ca și coroană a Creației primește "suflet viu" (Fac. II, 7), fiind solidar cu pământul, cu făptura întreagă, cum îi reamintește Creatorul după cădere, adică după eșecul de a realiza o existență într-adevăr duhovnicească (cf. Fac. III, 19). "El nu e doar ceea ce a devenit prin umanizare pentru a evolua spre un nu se-știe-ce, ci "pământul" chemat la deplina personalizare prin relația cu Dumnezeu, la sfințenie. În acest context, sfințenia pe care o repugnă omul contemporan nu e părăsirea condiției umane, ci adevărata umanizare în relație cu Dumnezeu. Omul nu e chemat să fie nici inger netrupesc, nici animal pământesc, ci "dumnezeu pământesc", activându-și toate funcțiile ca Dumnezeu, Cel ce i s-a revelat ca sens"¹²¹.

Sfântul Vasile subliniază legătura internă dintre Dumnezeu și creație, căci Dumnezeu "nu numai că a intrat în ființa celor din lume, dar a și pus toate părțile ei în armonie unele cu altele și a făcut un tot armonic, corespunzător și de acord cu El"¹²².

Lumea are deci un sens și o mișcare teocentrică care odată pus în valoare depășește separația dintre materie și spirit, dintre văzut și nevăzut în "lumea mică" (omul), aceea dintre suflet și trup. Aceasta o poate face omul cu conștiința unei asemenea raționalități prin înțelegerea tainei sale și a creației nu în umanitate ci în divino-umanitate, adică în Hristos¹²³.

Înțelegerea manifestării lui Dumnezeu în creație, învață Sfântul Vasile, este numai un protreptic pentru descoperirea puterii Cuvântului Său de a-l reazeza pe om la izvorul vieții. Proslăvirea lui Dumnezeu în Hristos face din nou creația ca mijloc al vieții omului

în Dumnezeu, astfel sfințind-o și pe aceasta. "Legea cea nescrisă a naturii ne învață să alegem cele ce ne folosesc" spune Sfântul Vasile. Omul, "plantă cerească", trebuie să orienteze creația spre Dumnezeu, căci tinderea spre El i-a fost sădită ontologic în natura sa. "Capul tău însă este ridicat spre cer; ochii tăi privesc cele de sus... Altă grijă îți este convenită ție! Să cauți cele de sus, unde este Hristos, să-ți fie mintea mai presus de cele pământești! Să-ți rânduiești viața după modul pe care ți l-a dat Dumnezeu! În ceruri să-ți fie viețuirea"¹²⁴.

Învățătura despre relația omului cu lumea primește și alte valențe prin concepția Sfântului Ioan Gură de Aur.

Superioritatea omului în contextul creației se evidențiază prin descrierea planului divin creator care culminează în om precum și prin verticalitatea biologică și spirituală a acestuia.

Lumea este creată pentru om ca un "palat împărătesc și strălucitor", deoarece i s-a dat acestuia "ca toate cele făcute să fie sub stăpânirea și conducerea lui"¹²⁵.

Omul trebuie să aibă conștiința darului de "a stăpâni", pentru că "omul le supune pe toate și prin tehnica felurită *dată lui de Dumnezeu* subjugă orice animal iconomieii lucrurilor *care-i convin cel mai bine lui*"¹²⁶.

Sfântul Ioan definește "principiul măsurii" în capacitatea omului de "a stăpâni" natura: "Ceea ce este mai mult decât e nevoie e de prisos și nefolositor; a pune încălțări încălțămintelor e peste nevoie, căci te împiedică la umblat"¹²⁷.

Printr-o astfel de concepție, gândirea teologică găsește fundamentul patristic solid pentru a se situa pozitiv față de om, civilizație, tehnică și cuceririle științei. "Rezultatele științei contemporane, revelațiile psihologiei, cuceririle tehnicii, căutările filosofiei, nu sunt lucruri rele sau doar admisibilele, ele sunt bune și prețioase la modul pozitiv. Însă efortul zadarnic al autonomiei anomiste le înstrăinează aproape neîntrerupt, le vinde pe un blid de linte stricăciunii și diavolului. Și astfel în loc să slujească omului în realizarea scopului său, operele omului servesc diavolului în opera de distrugere a omului și a lumii. În acest punct se revelează semnificația centrală pe care o are *pocăința* (metanoia) și asceza nu numai pentru om ci și pentru istorie și civilizație. Aceste acte și metode duhovnicești reprezintă lupta prin care credincioșii omoară în ei și în operele lor autonomia anomistă, unicul element rău și

repugnant – "pentru că toată creatura lui Dumnezeu e bună și nimic nu e de respins dacă se ia cu mulțumire" (I Tim. IV, 4) – restaurează omul și operele lui în frumusețea lor originară, întorc oglinda spre soarele cel adevărat și creațiile omului se luminează și se fac vii"¹²⁸ prin folosirea euharistică.

Episcopul Nyssei pune în lumină sensul teologal al lumii, din care rezultă adevărata și dreapta responsabilitate a omului față de ea.

Sfântul Grigorie afirmă mișcarea și evoluția perpetuă a lumii, precum și stabilitatea și identitatea elementelor în drumul lor, spunând că: "Pământul este bun nu pentru că el nu este aer, ci își conservă propriile calități prin forța naturală pusă în el de Dumnezeu. Aerul este bun, dar nu în faptul că nu este pământ, ci pentru faptul că el deține în mod natural puteri care-i sunt suficiente spre a rămâne ceea ce este. Apa este deopotrivă foarte bună, la fel și focul, atâta vreme cât fiecare este întreg din punct de vedere al propriilor calități și se păstrează pentru totdeauna, prin forța voinței lui Dumnezeu în propriile-i limite"¹²⁹.

Prin urmare, scopul lumii nu se găsește în sine; ea a fost creată pentru om, iar omul pentru Dumnezeu, lumea fiind o scară pe care omul trebuie să urce la Dumnezeu¹³⁰.

Ca și Sfântul Atanasie, Sfântul Grigorie insistă pe prezența activă a lui Dumnezeu în creație prin energiile sale. "Dumnezeirea spune el se află deopotrivă în toate și pătrunde deopotrivă toată creația; într-adevăr *nu rămâne nimic în ființă dacă e separat de Ființă*, dar natura divină atrage toate în egală măsură, cuprinzând în sine totul prin forța ei de cuprindere"¹³¹. "Puterea și energia – spune Sfântul Grigorie – care supraveghează cele existente sunt însăși Dumnezeirea"¹³². "Cel care este pretutindeni prin puterea Sa se află în toate, fără să fie absent din cineva sau ceva"¹³³. "Dumnezeu a dat și dă mereu ființelor, puterea devenirii și perseverenței întru ființă"¹³⁴. "Toată creatura este bună datorită participării la Binele transcendent"¹³⁵.

Sfântul Grigorie explică magistral *transcendența* și în același timp *imanețta* lui Dumnezeu în creație. Legătura dintre Dumnezeu și lume există cu toate că diferența ontologică între creat și necreat persistă. Puterea proniatoare este oarecum interioară lumii. Ea nu este un intermediar separat de Dumnezeu; o grație creată, ci Dumnezeu însuși prin puterea și energia Lui, putere și energie

neseparată de natura personală. Astfel, sfântul Grigorie afirmă că "natura divină atinge toate fără a fi susceptibil de panteism"¹³⁶.

Așadar, se poate concluziona că: "deși separat de lume din punct de vedere ontologic, Dumnezeu se oferă și cheamă; lumea deține în sine o putere dinamică (oferită de Dumnezeu) care orientează spre Dumnezeu. Lumea se împărtășește de viața divină datorită contactului cu Dumnezeu care este Persoană. Lumea – rod al puterii și iubirii lui Dumnezeu – are un sens teologal.

Lumea în cele mai profunde structuri și motivații ale ei, se află în relație cu Dumnezeu. Ea poate însă să se separe de Dumnezeu prin voința rău orientată a ființelor inteligente, create în această lume"¹³⁷.

Pentru aceasta omul are responsabilitatea ca "chip" al Arhetipului Creator și Proniator al lumii "să adune lumea în el, trebuie să o adune nu ca pe o lume opacă, care este închisă în ea însăși și îl include și pe el în ea, ci ca pe o lume pe care o depășește, descoperind în transparența ei pe Creatorul ei și capacitatea de a-l pune pe om în legătură cu El.

În orice sens, omul e și avizat în lume, dar trebuie să o și depășească. Ea trebuie să-i fie numai un drum de care are nevoie, care-l duce la mai multă lumină. Omul nu e un "aruncat în lume" ca un condamnat, cum zice Heidegger, ci pus în ea ca pe un drum pe care are să înainteze spre Dumnezeu, ca țintă a drumului, având să ajungă la El cu tot ce a învățat bun din ea, dar și prin deprinderea de a nu o vedea ca realitate ultimă"¹³⁸.

Această menire o poate împlini omul în Biserică, ca trup al lui Hristos, Logosul Tatălui Creator și Mântuitor, care se prelungește în timp, prin lucrarea Duhului ca să asume lumea și să o îndumnezeiască. "Astfel dezvoltarea sau evoluția umanității și în general a creației se luminează din interior, iar înțelegera ei nu se limitează la procesele de schimbare observate în materia chipului, ci, fără ca aceasta să fie desconsiderată, ea se înțelege și se extinde ca o evoluție sau înălțare a Chipului către Arhetip. Evoluția chipului către Arhetip depășește astfel limitele Creației – fiindcă nu se privește la chip, ci doar la materia Chipului – și merge la infinit, către un cer nou și un pământ nou. Astfel este pusă în valoare nu numai dimensiunea orizontală a evoluției ci și dimensiunea ei verticală, care îl înfățișează pe Hristos ca centru al istoriei și al Universului, căci istoria nu vorbește doar de om, ci și de cosmos.

Istoria omului fără cosmos a dus la dominația omului asupra creației, la criză spirituală, culturală și ecologică"¹³⁹.

În comparație cu Părinții menționați, Fericitul Augustin nu este aproape de loc preocupat de ceea ce se poate numi *componenta cosmică a mântuirii*"¹⁴⁰.

În primele sale scrieri, încă prea mult influențate de neoplatonismul clasic, el îndrăznește să rezume totul la simplu binom: *de anima, de Deo*; se pare că nu este loc, la el, pentru "περί κόσμου"¹⁴¹.

Patrologul catolic H. I. Marrou îi explică cumva, spunând: "Exegețul atent care era nu putea să neglijeze în întregime formulele reluate de Isaias (LXV, 17-19; LXVI, 22), (cele) oferite de Apocalypsis, despre "un cer nou și un pământ nou" (XX, 1; cf. II Pt. III, 13). În calitate de teolog, nu putea să nu acorde rolul cuvenit acestei componente cosmice în momentul în care, terminând marele proiect *De civitate Dei* a trebuit să schițeze tratatul scopurilor ultime"¹⁴².

Dar, din argumentările patrologului amintit ce urmăresc acreditarea ideii că Fericitul Augustin a fost preocupat și de relația omului cu lumea, reiese mai degrabă lipsa de responsabilitate a omului față de cosmos, aceasta fiind doar îndatorirea lui Dumnezeu. Mai mult, Augustin nu concepe o călăuzire progresivă a Cosmosului spre Dumnezeu *prin raționalitatea sa interioară sinergică*. Conceptul "grației create" nepermițându-i aceasta, și ca o consecință logică, după el, cosmosul își va găsi adevărata valoare, doar în planul eshatologic.

Din aceste motive Fericitul Augustin spune că *sfârșitul lumii* va fi "mirabili mutatione", e drept mai curând o transfigurare decât o distrugere"¹⁴³.

În concepția lui era necesar ca universul să fie și el făcut mai bun, prin reînnoire ("in melius innovatus") pentru a fi mai degrabă în armonie cu trupurile oamenilor, tot astfel reînnoite"¹⁴⁴.

Totul este lăsat pe seama lui "immutatio caelestis", aportul omului fiind cel mult secundar cum se exprimă H. I. Marrou, parafrazându-l pe Augustin: atunci "sunt distruse răul, non-existența, descompunerea, aptitudinea pentru carența de existență, deschiderea spre neant"¹⁴⁵. Este ușor de sesizat, astfel, pesimismul funciar al lui Augustin față de materia lumii. Dar nu numai atât, Fericitul Augustin

deși platonist prin formație, influențat de stoicism preia concepția despre "rațiunile seminale" imanente, ce exclud prezența lui Dumnezeu în creație. El spune textual: "așa după cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui apoi arborele, tot astfel lumea conține în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor"¹⁴⁶.

Astfel Augustin, preocupat de afirmarea transcendenței și omniprezenței lui Dumnezeu, a postulat că Acesta este *Cauza primă*, creatoare a lumii, punctul fix în jurul căruia se mișcă lumea. Lumea se mișcă în virtutea impulsului exterior inițial și a rațiunilor ei, *fără o implicare intimă a lui Dumnezeu în această mișcare*. Ca și în cazul lui Origen, numai Dumnezeu era afirmat ca imobil, în timp ce proprie lumii era mișcarea, dar văzută ca bună și conformă creației. Din cauza accentului pe atotputernicia divină, Fericitul Augustin a ajuns să afirme însă că universul a fost creat dintr-o dată, ignorând cu bună știință referatul biblic, care evidențiază o desfășurare în trepte a făcerii și în care se descoperă sinergia continuă a Creatorului cu mișcarea ființei create. Soluția dualistă a lui Augustin s-a impus definitiv în Apusul creștin, deși a suferit unele modificări. Cert este că "dualismul instinctiv" al teologilor occidentali¹⁴⁷ aplicat referatului biblic, a determinat în timp, concepția unei *distanțe* din ce în ce mai mari între Dumnezeu și lume, între vizibil și invizibil, expresia clasică a acestei distanțări fiind separația scolastică între Dumnezeu cel necreat și creație prin introducerea unui intermediar; *supranaturalul creat*¹⁴⁸.

Consecința unei astfel de cosmologii a pus "bazele procesului de secularizare care a închis omul în propria lui suficiență imanentistă", cu tot cortegiul de consecințe negative pentru viața lui morală¹⁴⁹.

Mai mult, viața spirituală a fost uitată și a luat naștere astfel, criza spirituală a societății ca și procesul de desacralizare a ei. Astfel, în locul *teocentrismului* din om și creație, a fost luat de *antropocentrism*.

Părinții secolului al IV-lea menționați recunosc vocația cosmică a omului ca preot și împărat al creației, mediator între aceasta și Dumnezeu.

Astfel, tot ceea ce se petrece în om are o semnificație universală și se răsfrânge asupra universului. Destinul omului determină destinul cosmic (cf. Rom. VIII, 19-21). Pentru că este în același timp microcosmos și *microtheos*, sinteză a universului și chip al lui Dumnezeu și pentru că Dumnezeu, spre a transfigura creația S-a făcut Om, *omul este axa spirituală a oricărei ființe create*, a tuturor planurilor sale.

Trecerea în știința modernă de la geocentrism la heliocentrism, apoi la absența oricărui centru în indefinitul fizic nu pune în cauză acest caracter axial al omului în Dumnezeu, ci îi dă un sens reînnoit¹⁵⁰.

Așadar printr-o cuprindere *holistică* a existenței umane în sensul punerii în lumină a celor trei coordonate antropologice: antropologică propriu-zisă, teologică și cosmologică, Părinții secolului al IV-lea își aduc un aport deosebit privitor la spiritualitatea Răsăritului creștin, ce va servi dezvoltărilor ulterioare în acest sens.

4. CONTRIBUȚIA ANTROPOLOGIEI PATRISTICE A SECOLULUI AL IV-LEA LA SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ.

Sensul existenței umane este comuniunea cu Dumnezeu. Această comuniune implică spiritualizarea (înduhovnicirea) omului. Pentru aceasta, spiritualitatea ortodoxă prezintă procesul înaintării creștinului pe drumul desăvârșirii în Hristos, prin curățirea de patimi și prin dobândirea virtuților, proces ce se săvârșește într-o anumită ordine. Cu alte cuvinte, ea descrie modul în care creștinul poate urca scara desăvârșirii culminând în iubire, starea care reprezintă curățirea de toate patimile și dobândirea tuturor virtuților. Înaintând spre această culme, omul înaintează totodată în unirea cu Hristos și odată cu aceasta, în cunoașterea Lui *prin experiență*, care e totodată și dumnezeirea sa¹⁵¹. Concret, în acest proces sunt trei etape într-o strânsă legătură între ele: 1. *Curățirea de patimi și dobândirea virtuților*; 2. *Contemplarea (concentrarea vederii spiritului spre Dumnezeu)*; 3. *Unirea (experiența imediată, stadiul ultim al îndumnezeirii)*.

1. Curățirea de patimi și dobândirea virtuților.

Patimile sunt bolile sufletului. Curățirea de patimi implică colaborarea divinului cu umanul. Eficacitatea acestei colaborări nu este numai punerea în rândulă a componentelor psihologiei noastre, ci *antrenarea omului întreg (suflet și trup)* prin sporirea lui Hristos în suflet și spiritualizarea trupului. Aceasta se face prin asceză. Ascetismul implică un antrenament conștient și perseverent. Asceza creștină e altceva decât o simplă gimnastică (gen yoga): Este o căutare a vieții în Dumnezeu.

Sfântul Atanasie descrie nepătimirea pe care asceza i-au adus-o Sfântului Antonie cel Mare, astfel: "Avea aceeași înfățișare, nici umflat de nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știau și înainte de retragere. Iar sufletul arăta aceeași curăție în purtări. Nici închis în sine din pricina înfrânării, nici revărsându-se din cauza plăcerilor, nici stăpânit de râs, nici copleșit de tristețe; nici tulburându-se la vederea mulțimilor... ci era întreg egal cu sine însuși, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în cele proprii firii"¹⁵².

Deși se dobândește prin "osteneli și sudori", Sfântul Atanasie învață că "virtutea nu este departe de noi, nu se alcătuieste în afara noastră, lucrarea ei este în noi, numai să vrem aceasta"¹⁵³.

Sfântul Vasile învață că prima treaptă a "praxis-ului" (făptuirii), este înfrânarea. Aceasta este "maica înțelepciunii și dătătoare de viață, ea îndepărtează piedicile în calea rodirii bogate de fapte bune în Hristos"¹⁵⁴. El adaugă: "Sufletului trebuie să-i rezervăm grija noastră cea mai mare eliberându-l prin intermediul filosofiei ... de legătura ce-l asociază cu patimile trupului"¹⁵⁵.

Curățirea de patimi nu se poate face decât prin "zdrobirea inimii" care astfel varsă lacrimi. Aceasta este învățătura Părinților despre "penthos" (plânsul duhovnicesc). Căci spune *Sfântul Ioan Hrisostom*: "o singură lacrimă stinge mulțime de greșeli și spală întinăciunea păcatului"¹⁵⁶.

Această "întristare fericită" nu e cea care zdrobește voința. Doar întristarea neduhovnicească (după lume) "atacă nu numai trupul, ci și sufletul însuși... e un călău ce surpă neîncetat vigoarea sufletului"¹⁵⁷. De aceea pe această diaconiță virtuoasă (Olympiada) aflată în preajma lui în vremea persecuțiilor sale, o îndeamnă să biruiască

"ἀθυμία" (tirania descurajării)¹⁵⁸. În concepția Sfântului Ioan orice disperare trebuie exclusă.

"Μόνον μὴ ἀπογνῶς" (numai să nu deznădăduiești) sunt ultimele cuvinte ale mesajului său către *Teodor cel căzut*¹⁵⁹.

În *Omiliile* sale, el obișnuiește să arate că nu este imposibilă iertarea prin pocăință sinceră: "Ai păcătuit? Spune lui Dumnezeu: Am păcătuit! Ce osteneală este aceasta?"¹⁶⁰.

Sfântul Grigorie de Nyssa pătrunde mai mult în profunzimea înțelegerii drumului spre desăvârșire al omului. Vorbind despre patimi, el spune că acestea sunt "puteri primejdioase, fiindcă spiritul a pierdut controlul asupra lor"¹⁶¹, motiv pentru care suntem supuși legilor noii existențe datorate păcatului, care implică: "transmutația... naturii din starea ei de nestricăciune în cea de stricăciune"¹⁶². Alegerea răului, consimțirea pentru săvârșirea păcatului e atribuită unei erori a minții care se lasă sedusă de aparențele înșelătoare¹⁶³.

Răul se naște, încolțește și se dezvoltă¹⁶⁴. De aceea orice rău trebuie curmat prin rațiune. Era un lucru comun, în vremea Sfântului Grigorie învățătura Avvei Evagrie, după care nepătimirea nu implică suprimarea nici a părții irascibile din om (θυμός) nici a părții poftitoare (ἐπιθυμία), ci *purificarea lor*. Astfel, făptuirea (praktiki) este "metoda duhovnicească ce purifică partea pătimașă a sufletului"¹⁶⁵, fiindcă aceasta din urmă trebuie să lucreze conform firii sale: partea poftitoare dorind virtutea, iar partea irascibilă sau iuțimea luptând împotriva patimilor. Astfel, Sfântul Grigorie pentru care fecioria e o viață îngerească ("netrupească"), admite că "erosul" irațional, ca atracție fizică ce aruncă trupurile unul spre celălalt, este imaginea atracției irezistibile a sufletului spre Dumnezeu printr-o patimă nepătimașă (πάθος ἀπαθής)¹⁶⁶.

Sfântul Grigorie subliniază necesitatea înlocuirii patimilor prin virtuți, care trebuie practicate toate fără excepție. "E cu neputință – spune el – ca o virtute să existe fără cealaltă, căci virtutea trebuie să fie desăvârșită."¹⁶⁷, înțelegându-se că o virtute nu poate ajunge la desăvârșirea ei fără celelalte, dar și că fiecare virtute constituie deja un bine, odată ce a fost săvârșită¹⁶⁸.

Toate virtuțile *culminează în iubire*, căci Dumnezeu-iubire "n-a fost împins de nici o necesitate să-l creeze pe om... Omul a fost chemat deci la viață spre a se împărtăși de bunurile lui

Dumnezeu”¹⁶⁹... La Sfântul Grigorie, iubirea lui Dumnezeu trebuie asemănată cu extazul care e experiența unei apropieri a Dumnezeului-iubire: “Cuvântul repetă: Ridică-te tu, cea deja ridicată!... Cel ce urcă nu se oprește niciodată, mergând din început în începuturi fără de sfârșit”¹⁷⁰... Sufletul – mireasa din cântare – numai prin iubire se poate apropia și ridica la Dumnezeu.

Progresul în viața duhovnicească se schițează deci astfel: apropierea de Hristos prin curățirea de patimi și sădirea virtuților, apoi contemplarea rațiunilor din fapte care conduc și la intrarea în legătură liberă cu Tatăl prin Hristos în Duhul Sfânt. Acest progres se referă la om în *integralitatea firii sale*, Sfântul Grigorie spune în acest sens: “Cuvântul s-a făcut trup pentru ca să resădească în trupul nostru simțirea Duhului ... pentru ca întreaga frământătură să fie sfințită împreună cu El, pentru că pârga lui fusese sfințită întru El”¹⁷¹. Astfel, omul urcă neîncetat spre pătrunderea spiritului dincolo de suprafața materială a lumii, etapă definită:

2. *Contemplarea* “rațiunilor” divine ale lucrurilor, prin care omul înduhovnicindu-se, sesizează (vede) prezența lui Dumnezeu, redare (théoria) înțeleasă ca sursă de comunicare către om, a vieții divine (“lumina oamenilor”, cf. In. I, 4).

Sfântul Atanasie vorbește nu atât de vederea lui Dumnezeu cât de îndumnezeirea la care sunt chemate ființele create. Cuvântul se face purtător de trup (...) pentru ca oamenii să se facă purtători de Duh (...) ¹⁷².

Dacă Duhul Sfânt ne conferă “viață veșnică”, făcându-ne apti de cunoaștere, de “gnoza Tatălui și a Logosului Său”¹⁷³ această cunoaștere este fructul asemănării (asimilării) noastre Logosului:

Cuvântul Întrupat învingând păcatul și moartea, comunică naturii create pârga nestricăciunii, a îndumnezeirii viitoare.

Sfântul Vasile evidențiază faptul că în a cunoaște pe Dumnezeu este implicată o acțiune revelatoare din partea Lui.

Dumnezeu se manifestă prin lucrările sau energiile Sale. “Afirmând”, zice Sfântul Vasile, “că noi Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru în energiile Sale, nu înțelegem deloc că ne apropiem de El în însăși ființa Lui. Căci dacă energiile Lui coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă”¹⁷⁴. Această concepție are o importanță capitală pentru învățătura despre vederea lui Dumnezeu în

spiritualitatea ortodoxă. Astfel, în locul contemplării “ousiei” obiectul teologiei îl face acum cunoașterea Treimii Persoanelor. “Nu mai domină simplitatea (ca în concepția catolică), pentru că reflecția, care discern raporturile interne ale ființei divine, orientează contemplația spre ceva ce depășește “ousia” inteligibilă sau unitatea supraineligibilă. De asemenea, gnoza lui Clement și a lui Origen cedează locul comuniunii cu Dumnezeul-Treime, comuniune care nu se va mai exprima exclusiv în termenii cunoașterii (intelectualiste). Sfântul Vasile vorbește de “intimitate cu Dumnezeu” și de “unirea prin iubire”¹⁷⁵.

Prin Duhul Sfânt se face *înălțarea inimilor*, îndumnezeirea celor slabi, desăvârșirea celor înaintați ... îi face duhovnicești, prin comuniunea cu El¹⁷⁶.

Noțiunea de “inimă”, în care trebuie coborâtă “mintea”, la Sfântul Vasile este înțeleasă ca centrul persoanei umane prin care omul se menține în legătură cu tot ce există, mai cu seamă cu aproapele și cu Dumnezeu.

Sfântul Ioan Gură de Aur se situează pe aceeași linie cu Sfântul Vasile spunând că tot ceea ce putem vedea din Dumnezeu, ține de condescendența sa și nu de vederea ființei Sale descoperite¹⁷⁷. Ce este condescendența? Este o manifestare al lui Dumnezeu, când Acesta se face văzut “nu cum este El, ci cum e capabil să-L vadă cel care-L vede, proporționând vederea cu neputința (astheneia) celor care-L văd”¹⁷⁸. Așa stau lucrurile nu numai pentru oamenii care-L cunosc pe pământ “în parte” sau “în oglindă”, “ca prin ghicitoră”, ci și pentru îngeri, care au vederea lui Dumnezeu față către față. Nici îngerii totuși, nici arhanghelii, nu cunosc ființa lui Dumnezeu. Ei nu caută nici să cunoască, ca Eunomie (ereticul) ce este Dumnezeu în ființa Lui, ei îl măresc și-L adoră fără încetare¹⁷⁹.

Prin profunzimea gândirii sale, Sfântul Grigorie de Nyssa se întreabă dacă această contemplare (a atributelor divine), este suficientă pentru a procura fericirea. Într-adevăr, nu e suficient să cunoaștem rațiunea sănătății; trebuie să trăim în sănătate pentru a fi cu adevărat fericiți. Tot astfel, fericirea nu constă în faptul de a cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci în a-L avea în tine însuși. Pentru Sfântul Grigorie, acest *ceva* este preferabil vederii față către față: “Nu vederea lui Dumnezeu față către față (antiprosopon ti théama) îmi pare propusă aici celui al cărui ochi al sufletului este curat, ci

ceea ce ni se propune în această formulă măreață, este poate ceea ce în termeni mai clari Cuvântul exprimă altundeva zicând: Împărăția cerurilor este înăuntrul vostru". Aceasta ca noi să învățăm că *având inima* curată de orice creatură și de orice ispită trupească, vedem în propria ei frumusețe, chipul naturii divine ... Astfel, modul de contemplare care îți convine, este în tine însuși ... Așa cum cei care privesc soarele într-o oglindă, chiar dacă nu pot să fixeze cerul însuși, nu văd în strălucirea oglinzii mai puțin soarele decât cei care privesc discul solar însuși, tot așa dacă sunteți coplesți de lumina lui Dumnezeu, atunci când recuperați harul chipului așezat în voi dintru început, aveți în voi ceea ce căutați.

Dumnezeirea este curăție, nepătimire, îndepărtare de tot răul. Dacă aceste lucruri sunt în tine, Dumnezeu este în tine. Când mintea ta este lipsită de amestecul vreunui rău, atunci ești fericit prin intensitatea vederii, fiind purificat, cunoști ceea ce este nevăzut pentru cei necurați, și însăși pâcla carnală a ochilor sufletului fiind îndepărtată, în aerul curat (aithria) al inimii contempli cât vezi cu ochii, fericita priveliște (makáron théama)¹⁸⁰.

Se înțelege clar că la "Sfântul Grigorie, contemplația (theoria) intelectuală, cea a realităților inteligibile (noeta) platoniciene nu mai este pentru el culmea ascensiunii spre divin.

Ea nu este decât o culme în raport cu lumea creată. La Sfântul Grigorie, linia de demarcație trece în mod clar între lumea creată (sensibilă și inteligibilă) și Ființa divină.

Astfel, cosmosul sensibil și inteligibil se concentrează în sufletul care contemplă în chipul său purificat ca într-o oglindă, energiile îndumnezeitoare¹⁸¹. În acest mod, se pregătește intrarea în a treia etapă:

3. *Calea unirii*: Unirea cu Dumnezeu este o taină care se împlinește în oameni înțelegi ca persoane, fără fuziune, doar în comuniune. "O ființă umană pe calea unirii, nu este niciodată micșorată în calitatea sa de persoană, deși renunță la voința sa proprie, la înclinările sale "firești". Renunțând liber la tot ceea ce îi este propriu prin fire, persoana umană se realizează în har"¹⁸².

Contemplația este transformantă. Omul devine prin har din ce în ce mai mult asemănător realității pe care o contemplă prin simțurile duhovnicești ale minții (coborâte în inimă), se trezesc pe măsură ce

sunt mortificate simțurile trupești inferioare. Semnificația nuanțată a termenului de "minte", intelect (νοῦς) și evoluția sa spre termenul de inimă îndepărtează în mod sigur primejdia intelectualismului¹⁸³. Prin "katarsis-ul" (curățirea) inimii contemplarea lui Dumnezeu este o descoperire a minții, astfel înțeleasă, a transparenței lui Dumnezeu¹⁸⁴ este o străvedere (diórisis), spune *Sfântul Atanasie*. Prin Duhul Sfânt "tot sufletul viază și cu curăție se înalță", spre unirea cu Dumnezeu. Versetul 10 al Psalmului XXXV: "Întru lumina Ta vom vedea lumina", este explicat de *Sfântul Vasile* astfel: "În luminarea Duhului vom vedea Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume (In I, 1)¹⁸⁵. Omul luminat de duhul(dioraticul) recunoaște înțelepciunea lui Dumnezeu ce lucrează în lume și-L "preamărește pe Dumnezeu"¹⁸⁶, Sfântul Vasile spune că "printr-o aducere aminte neîncetată (de Dumnezeu – n. n.), Îl avem sălășluind în noi pe Dumnezeu Însuși"¹⁸⁷, prin curăția inimii.

În Omilia a VI-a la Fericiri, *Sfântul Grigorie de Nyssa* se întreabă cum putem avea viață veșnică făgăduită celor "curați cu inima", sub forma vederii lui Dumnezeu, dacă vederea ființei divine este imposibilă. Dacă Dumnezeu este viață, cel care nu vede pe Dumnezeu nu va vedea viață. El se referă la alte texte ale Sfintei Scripturi, unde "a vedea" are sensul de "a posedă", "a avea". A nu vedea ceva înseamnă a nu avea parte de el, a nu te împărtăși de el. Astfel, dincolo de "theoria", dincolo de vedere, o nouă cale se deschide sufletului care intră în întuneric.

Pentru Sfântul Grigorie, întunericul în care Moise a intrat pe vârful Sinaiului, reprezintă dimpotrivă *un mod de comuniune* cu Dumnezeu, superior contemplației luminii în care Dumnezeu i se arată lui Moise la începutul chemării sale, în rugul aprins. De aceea, dezvoltând doctrina simțurilor spirituale pe care o găsește inițiată de Origen, Sfântul Grigorie va acorda mai puțină atenție vederii.

Dacă Dumnezeu apare mai întâi ca lumină, apoi ca întuneric, aceasta se întâmplă deoarece pentru Sfântul Grigorie nu există vedere a ființei divine, iar unirea se prezintă ca o cale care depășește contemplația (theoria) fiind dincolo de înțelegere, acolo unde cunoașterea este suprimată și rămâne numai iubirea, sau, mai degrabă, acolo unde *cunoașterea devine iubire*. Dorind din ce în ce mai mult pe Dumnezeu, sufletul nu încetează să crească depășindu-se, ieșind din el însuși, și pe măsură ce se unește tot mai mult cu

Dumnezeu, iubirea lui devine tot mai arzătoare, de nesăturat. Astfel, Mireasa din "Cântarea Cântărilor" își găsește Mirele (Hristos) în conștiința faptului că unirea cu el nu are sfârșit, că urcușul în Dumnezeu n-are capăt, că fericirea este un progres infinit¹⁸⁸.

Se înțelege că gândirea Sfinților Părinți din veacul al IV-lea marchează o etapă decisivă în transformarea creștină a elenismului alexandrin, a lui Clement și Origen. Acest lucru este evident, mai ales pe plan pur dogmatic, unde Treimea nu mai lasă loc pentru un Dumnezeu – Monadă simplă, substanță inteligibilă sau supraineligibilă, sursă a ființei spirituale. La Sfântul Grigorie vedem în ce măsură această depășire a concepțiilor platoniciene se efectuează în același timp și pe planul spiritualității¹⁸⁹.

O privire rapidă determinată de ergonomia lucrării a contribuției Părinților studiați ai sec. al IV-lea – la fundamentarea spriritualității ortodoxe a arătat că aceasta "se opune în mod egal atât gnozei intelectuale, cât și percepției sensibile a divinului iar, căutând să depășească dualismul sensibil-inteligibil propriu ființei create, ea tinde spre o vedere a lui Dumnezeu care să angajeze omul întreg, pe calea îndumnezeirii. Această spritualitate de depășire a ființei create merge mână-n mână cu afirmarea categorică a incognoscibilității "esenței divine", susținută de învățătura energiilor necreate¹⁹⁰.

Așadar Părinții menționați au arătat că "rostul spiritualității creștine este cel de a elibera omul de sub domnia plăcerilor sensibile care îl dizolvă din punct de vedere duhovnicesc sau spiritual, pentru a-l înălța spre asemănare cu Dumnezeu ca sinteză a valorilor de bine, adevăr, frumos, sfințenie. Pentru atingerea acestui scop, spiritualitatea creștină se folosește de puterea Duhului Sfânt care coboară de la Cinzecime, când s-a întemeiat Biserica vizibilă, în inima și mintea tuturor creștinilor, spre renașterea lor spirituală"¹⁹¹.

În Biserică prin puterea Duhului Sfânt, omul are posibilitatea să se înnoiască atât după sufletul cât și după trupul său (urcând "din slavă-n slavă", spre Dumnezeu – n. n.). Aceasta pentru că "lupta creștinismului nu se duce împotriva trupului, ca atare, fiindcă este creat de Dumnezeu, ci împotriva patimilor ca mișcări iraționale, care îl transformă pe om în sclavul plăcerilor sensibile, uitând de Dumnezeu. Duhul Sfânt comunică credincioșilor puterea jertfei lui Hristos... care se manifestă vizibil prin asceză, post și înfrânare, pentru ca să convertească alunecarea pătimașă și irațională spre cele

sensibile care duc la moarte spirituală, în urcuș neobosit și mișcare rațională spre asemănarea cu Dumnezeu, spre noblețea de sus, adică la comuniunea eternă cu Sfânta Treime"¹⁹². Deoarece "separat de Dumnezeu, omul civilizației de tip european a ajuns să substituie scopurile cu mijloacele, căutând în aceasta (coborârea în materialitate – n. n.) bucurie când nu poate afla decât cel mult confort și dorind mereu mai mult fără să înțeleagă că devine din ce în ce mai dependent de facilitățile tehnologiei pe care a creat-o. Înlocuit la rândul său în multe mașini – acum și gânditoare – nu mai află loc pentru sine în paradisul rece, de oțel și plastic, pe care l-a construit. Câteodată fuge – dacă nu doar pentru a regăsi în *week-end* eternul sân al naturii – spre ceea ce i se pare viu și consistent... Numai că "spiritualul" pe care-l dorește se confundă cu aburul drogului, al ședinței la psihiatru sau al pseudoreligiilor. Constanta "spiritualului" său, e de fapt *pseudo*, pentru că deși se vrea ridicat peste problemele care-l confruntă, se rezumă la sine – și în sine află doar jumătăți de adevăr"¹⁹³.

La polul opus antropologia patristică în general și cea a secolului al IV-lea în special – plenar teonomă – concluzionează că: din voia Tatălui, în marea Sa iubire de oameni având la cârmă pe Logosul Întrupat, și în ale cărei pânze suflă Duhul Sfânt, corabia omenească, navighează pe "marea cea sărată a acestei vieți", *de la, în și spre* Dumnezeu, căci "în El ne mișcăm, trăim și suntem" (Fapte, XVII, 28).

Înțeles teonom, omul *este și trebuie să fie* "ca un pom răsădit la izvoarele apelor care rodul său va da la vremea sa și frunza lui nu va cădea, și toate câte le va face, va spori" (Ps. I, 3).

Așadar, cu conștiința lipsei de exhaustivitate în tratarea unei teme atât de vaste, cu smerenia cuvenită și impusă de comparație, parafrazăm concluzia Sfântului Vasile cel Mare, care în finalul tratatului său *Despre Duhul Sfânt* scria: "Acestea le-am avut de spus în legătură cu această temă. Dacă ți se pare că lipsește ceva, n-am să mă supăr dacă te vei deda cercetării, și prin întrebări, fără duh de ceartă, vei completa ceea ce trebuie cunoscut. Și Domnul va da, fie prin mine fie prin alții, împlinirea celor ce lipsesc, prin cunoașterea pe care o dă Duhul celor vrednici de darurile sale"¹⁹⁴.

NOTE

- ¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor...*, p. 86.
- ² *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, I, 5, în P. S. B., 15, p. 94.
- ³ *Abecedar al credinței; Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Bizantină, București 1996, p. 85.
- ⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 89-90.
- ⁵ Pr. Prof. univ. dr. Dumitru Popescu – Diacon Doru Costache, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București 1997, p. 129.
- ⁶ *Elogiul*, P. G., XXXVI, col. 560 A.
- ⁷ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică în Ortodoxie*, E. I. B., București 1996, vol. I, p. 269.
- ⁸ *Marea Cuvântare Catehetică*, P. G., XLV, col. 21. C.
- ⁹ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit., p. 103.
- ¹⁰ *Despre întrupare și Contra arienilor*, P. G., XXVI, col. 996.
- ¹¹ *Ibidem*, col. 992.
- ¹² *Ibidem*, col. 996.
- ¹³ *Cuv. II contra Arienilor*, P. G., XXVI, col. 297.
- ¹⁴ *Despre întruparea Cuvântului*, P. G., XXV, col. 996.
- ¹⁵ *Ibidem*, col. 996.
- ¹⁶ *Cuv. III contra Arienilor*, P. G., XXVI, col. 297.
- ¹⁷ *Ibidem*, col. 433.
- ¹⁸ *Ibidem*, col. 436.
- ¹⁹ Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie despre mântuire*, în "S. T.", XXV (1973), nr. 5-6, p. 337.
- ²⁰ *Com. la Ps.*, trad. Pr. Dr. C. Căciulă, București 1939, p. 51.
- ²¹ *Om. XIII*, 2, la Ps. LXI, P. S. B., 17, p. 333.
- ²² *Om. și Cuv.*, XV, 2, P. S. B., 17, p. 511.
- ²³ *Despre Duhul Sfânt*, IX, P. G., XXXII, 109 BC, în P. S. B., 12, p. 39.
- ²⁴ *Împotriva lui Eunomiu*, 2, 4, P. G., XXIX, 580 B.
- ²⁵ Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în "O.", XXXI (1979), nr. 1, p. 86.
- ²⁶ *Com. la Ps.*, trad. Pr. dr. O. Căciulă, București 1843, ed. II, p. 272.

- ²⁷ Pr. conf. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 87.
- ²⁸ *Om. XXX la II Cor.*, trad. Arh. Theodosie A. Ploșteanu, București 1910, 353.
- ²⁹ *Om. VII*, la I Tim., trad. Th. A. Ploșteanu, București 1911, p. 63.
- ³⁰ *Om. XV*, la Romani, trad. cit., ed. I, p. 229, 230 și 255.
- ³¹ *Om. II la F. A.*, P. G., LX, col. 85.
- ³² *Om. XI la Ioan*, P. G., LIX, col. 75.
- ³³ *Om. XI*, 1 la Ioan; *Om. X*, 2 la *Ep. către Rom.*, după J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, ed. cit., p. 158.
- ³⁴ *Om. IV*, 3 la *Rom.*; *Om. XXXVIII*, 2 la I Cor.; *Om. V*, 1 la *Ep. către Evrei*, apud J. Tixeront, *op. cit.*, p. 153.
- ³⁵ *Om. la Ps. XLVIII*, 4, 3, apud J. Tixeront, *op. cit.*, p. 153.
- ³⁶ Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris 1905, p. 156.
- ³⁷ Pr. dr. V. Răducă, *Antropologia...*, p. 280.
- ³⁸ *Epist. III*, P. G., XLVI, col. 1020 c.
- ³⁹ *Ibidem*, col. 1021 A.
- ⁴⁰ *Despre viața lui Moise*, II, P. G., XLIV, col. 336.
- ⁴¹ *Contra lui Eunomiu*, V, P. G., XLV, col. 705 – 708 I.
- ⁴² *Ibidem*, P. G., XLV, col. 720 B.
- ⁴³ *Antirrhēt. contra lui Apolinarie*, P. G., XLV, col. 1168 A.
- ⁴⁴ Pr. dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 287.
- ⁴⁵ *Antirrhēt. împ. lui Apol.*, XLV, 1252 B.
- ⁴⁶ *Ibidem*, XLV, col. 1253 B.
- ⁴⁷ *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. dr. V. Răducă, Ed. Anastasia, f. a., p. 180.
- ⁴⁸ Pr. dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 295, argumentarea menționată este fundamentată pe textele Sfântului Grigorie din *Marele Cuvânt Catehetic*, XVI și XXIII, cf. P. G., XLV, 52 BD și XVL, 64 A.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 297.
- ⁵⁰ *Răspunsuri către Talasie*, 59, în *Filoc. rom.*, vol. III, p. 315.
- ⁵¹ *De Genesi ad litteram*, III, 30, P. L., XXXIV, col. 254 și urm. A se vedea și n. 19 din cap. VI.
- ⁵² Cf. A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 258, pe baza textului din *De Genesi*, VI, 2, 20.
- ⁵³ *De lib. arb.*, III, 1, 3, P. L., XXXII, col. 1272.
- ⁵⁴ *Despre muștrare și har*, XII, 38, P. L., XLIV, col. 939-940.

- ⁵⁵ *Despre predestinația sfinților*, X, 19, P. L., XLIV, col. 974. A se observa și n. 166, cap. VI.
- ⁵⁶ Cf. n. 132, cap. VI, din prezenta lucrare.
- ⁵⁷ Cf. n. 133, cap. VI, *Idem*.
- ⁵⁸ Cf. n. 196 și 197, cap. VI, *Idem*.
- ⁵⁹ *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1957, p. 76.
- ⁶⁰ Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, f. a., p. 75-76.
- ⁶¹ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, op. cit., n. 214, p. 102.
- ⁶² *Ibidem*. A se vedea și J. Gross, *La divination du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938; Dr. N. Chițescu, *Despre îndumnezeirea omului. De ce nu primesc romano catolicii această învățătură*, București 1938, p. 7 și 13.
- ⁶³ *De civ. Dei*, XXII, 24, 3, P. L., XL, col. 789.
- ⁶⁴ Părintele Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, f. a., p. 209-210.
- ⁶⁵ Pot fi exemplificați: L. Richard, H. de Lubac, Y. Congar, H. U. Balthasar, F. X. Durrwell, W. Kaspers. Cf. Pr. Galeriu, op. cit., p. 223.
- ⁶⁶ Spre exemplu: I. Moltmann, în lucrarea: *Trinität und Reich Gottes*, Kaiser Verlag, München 1980, p. 139 și W. Pannenberg cu opera: *Esquisse d'une Christologie*, Ed. Cerf, Paris 1974.
- ⁶⁷ Dumitru Horia Popescu, *Sensul Crucii lui Hristos la Ortodoxie și în teologia apuseană în trecut și astăzi*, în "O.", XLVII, nr. 1-2, în pag. 59.
- ⁶⁸ P. Evdokimov, *Femeia...*, ed. cit., p. 41.
- ⁶⁹ Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Eshatologia sau lumea viitoare*, în "O.", XLII (1995), nr. 1-2, p. 6.
- ⁷⁰ *Ibidem*.
- ⁷¹ *Tr. despre Intr. Cuvântului*, P. G., XXV, col. 149.
- ⁷² *Ibidem*, col. 173.
- ⁷³ *Cuv. III contra Arienilor*, P. G., XXVII, col. 369.1
- ⁷⁴ *Contra lui Apolinarie*, cart. II, P. G., XXVI, col. 1140.
- ⁷⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie...*, p. 339.
- ⁷⁶ P. G., XXIX, 372 și urm.
- ⁷⁷ În P. S. B., 17, p. 312.
- ⁷⁸ *Om. la Ps. VII, 2*, în P. S. B., 17, p. 195.

- ⁷⁹ *Despre Duhul Sfânt*, XVI, în P. S. B., 12, p. 56.
- ⁸⁰ *Regulile Mici*, 267, în P. S. B., 18, p. 434.
- ⁸¹ *Către Teodor*, 1, 11, P. G., XLVII, col. 291.
- ⁸² *Om. la Galateni*, 6, 3, P. G., LXI, col. 679.
- ⁸³ Cf. P. Nellas, *Op. cit.*, p. 41.
- ⁸⁴ Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, p. 105-106, după G. F. Angheliescu, op. cit., p. 117.
- ⁸⁵ *Om. XXXIV, 4 la Matei*, în P. S. B., 23, p. 427-428.
- ⁸⁶ *Om. XLIII, 5 la Matei*, în P. S. B., 23, p. 517.
- ⁸⁷ *Ibidem*, cap. 4, p. 515-516.
- ⁸⁸ *Om. III la Filipeni*, P. G., LXII, col. 204. A se mai vedea: Pr. Vasile Gordon, *Rugăciunile pentru cei morți în expunere catehetică*, în "G. B.", XLIII (194), nr. 1-2, p. 93-107.
- ⁸⁹ *Despre viața lui Moise*, în P. S. B., 29, p. 90-91.
- ⁹⁰ *Com. la Ecclesiast*, II, P. G., XLIV, col. 636 C.
- ⁹¹ *Antih. contra lui Apolinarie*, P. G., XLV, col. 1152-1156 AD.
- ⁹² *Despre crearea omului*, cap. 26, P. G., XLI, col. 255.
- ⁹³ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor...*, p. 199.
- ⁹⁴ A se vedea: în acest sens argumentările Pr. dr. V. Răducă, în *Antropologia Sfântului Grigorie...*, ed. cit., p. 357-376.
- ⁹⁵ *Ibidem*, p. 373
- ⁹⁶ Cf. *Despre suflet și înviere*, P. G., XLVI, col. 69-72 BC.
- ⁹⁷ *Marele cuvânt catehetic*, P. G., XLV, col. 77 CD, cf. Pr. dr. V. Răducă, op. cit., p. 374-375.
- ⁹⁸ *Cuv. 172*, P. L., XXXVIII, col. 936.
- ⁹⁹ *De Civitate Dei*, XXI, 13, P. L. XLI, col. 728.
- ¹⁰⁰ Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. II (1996), p. 261
- ¹⁰¹ *Ibidem*, p. 260.
- ¹⁰² *Ibidem*, op. cit., p. 140: "În aceste condiții, preocuparea cotidiană pentru Zodiace și horoscop e semnul concludent al unei profunde ignoranțe în ce privește situația omului în cosmos. Dacă un necreștin poate experimenta constrângerile biocosmice aproape fără apărare, creștinul – omul renăscut în Hristos și în Biserică – se află în lume ca "sare a pământului" și ca "lumină a lumii", ca determinant spiritual pentru creație, ca ferment al noi creații", cf. Pr. Prof. dr. D. Popescu

- Diac. D. Costache, *op. cit.*, p. 140. A se vedea: Jean Pierre Longchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, p. 177-178.
- ¹⁰³ Despre crearea omului, XVI, P. G., XLIV, col. 177 D – 180 A.
- ¹⁰⁴ Pr. Prof. dr. Popescu, *Introducere...*, p. 116.
- ¹⁰⁵ J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, *ed. cit.*, p. 188.
- ¹⁰⁶ *Tratat despre Întruparea Cuvântului* (presc. T. Î. C.), P. G., XXV, 168-173.
- ¹⁰⁷ *Ibidem*, col. 177.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*, col. 185.
- ¹⁰⁹ Cuvânt împ. elinilor (C. Î. E.), în P. S. B., 15, p. 39-40.
- ¹¹⁰ *Ibidem*, în P. S. B., 15, IV, p. 34; XI, p. 76.
- ¹¹¹ Drd. Doru Costache, *Logos și creație în teologia Sfântului Atanasie cel Mare*, în "G. B.", LI (1994), nr. 8-12, p. 60.
- ¹¹² Pr. Prof. D. Stăniloae, *Introduc.*, P. S. B., 15, p. 22.
- ¹¹³ Sfântul Atanasie, C. Î. E., XLIV, P. S. B., 15, p. 80-81.
- ¹¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, E. I. B., București 1993, p. 106.
- ¹¹⁵ Sfântul Atanasie, T. Î. C., XLII, P. S. B., 15, p. 137.
- ¹¹⁶ Pr. Prof. dr. D. Popescu, *Teologie...*, p. 143.
- ¹¹⁷ *Ibidem*.
- ¹¹⁸ Panenteismul abordează antinomic raportul dintre Dumnezeu și cosmos, afirmând în același timp transcendența și imanența divină față de lume. Dumnezeu este mai presus de lumea pe care a creat-o, e supraspațial și atemporal, dar prezent în întreaga creație și în mișcarea ei spre sensul prestabilit, eternizarea în relație cu Dumnezeu; cf. Pr. Prof. Dr. D. Popescu – Diac. D. Costache, *op. cit.*, p. 95.
- ¹¹⁹ Omilii la Hexaimeron (O. H.), I, 2, P. G., XXIX, 8 C – 9 A.
- ¹²⁰ *Ibidem*, IV, 2, P. G., XXIX, 81 CD.
- ¹²¹ Pr. Prof. Dr. D. Popescu – Diac. D. Costache, *op. cit.*, p. 114.
- ¹²² O. H., I, 7, în P. S. B., 17, p. 78.
- ¹²³ O. H., IX, III, P. S. B., 17, p. 179.
- ¹²⁴ O. H., IX, IX, p. 172.
- ¹²⁵ Omilii la Facere (O. F.), VII, 2, P. S. B., 21, p. 94-95.
- ¹²⁶ Om. la statui, 11, 4, P. G., XLIX, col. 124.
- ¹²⁷ *Ibidem*, 2, 5, P. G., XLIX, col. 42.

- ¹²⁸ P. Nellas, *op. cit.*, p. 66-67.
- ¹²⁹ La Hexaimeron, P. G., XLIV, col. 92 D.
- ¹³⁰ Despre Feciorie, P. G., XLVI, 346 BC.
- ¹³¹ Despre desăvârșirea creștină, P. G., XLVI, 248 A.
- ¹³² Com. la Psalmi, P. G., VI, 425 C.
- ¹³³ Despre suflet și înviere, P. G., XLVI, 44 B.
- ¹³⁴ La Ecclesiast, VIII, P. G., XLIV, 725 B.
- ¹³⁵ Despre credință, P. G., XLV, 141 C.
- ¹³⁶ Pr. dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 57-58.
- ¹³⁷ *Ibidem*, p. 58.
- ¹³⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul...*, p. 125.
- ¹³⁹ Dumitru Popescu, *Ortodoxie...*, p. 72.
- ¹⁴⁰ Th. E. Clarke, *St. Augustine and the cosmic Redemption*, în "Theological Studies", 9 (1958), p. 133-164.
- ¹⁴¹ H. I. Marrou, *Saint Augustin et la Fin de la culture antique*, Paris 1958, Ed. a IV-a, p. 233.
- ¹⁴² Idem, *Patristică...*, p. 564.
- ¹⁴³ De Civ. Dei, XX, 16, apud H. I. Marrou, *Patristică...*, p. 565.
- ¹⁴⁴ *Ibidem*, XXI, 29, 6.
- ¹⁴⁵ H. I. Marrou, *Patristică...*, p. 564.
- ¹⁴⁶ De Gen. ad. litt., I, IX, CXVII, P. L., XXXIV, col. 338.
- ¹⁴⁷ Georges Duby, *Anul 1000*, Ed. Polirom, Iași 1996, p. 147.
- ¹⁴⁸ Pr. Prof. dr. D. Popescu – Diac. D. Costache, *op. cit.*, p. 119.
- ¹⁴⁹ Pr. Prof. dr. D. Popescu, *Ortodoxie...*, p. 191.
- ¹⁵⁰ Cf. Olivier Clément, *Întrebări asupra omului*, Trad. Ierem. Iosif Pop și Pr. Ciprian Șpan, Ed. Episc. Alba-Iulia 1997, p. 140.
- ¹⁵¹ Cf. Pr. Prof. dr. D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetică și Mistică*, E. I. B., București 1992, p. 5.
- ¹⁵² Viața Sfântului Antonie, P. S. B., 16, 1988, p. 201.
- ¹⁵³ *Ibidem*, p. 205.
- ¹⁵⁴ Regulile Mari, P. G., XXXI, 204 A, P. S. B., 17, 1986, p. 367.
- ¹⁵⁵ P. G., XXXI, col. 581.
- ¹⁵⁶ Despre pocăință, 7, 5, P. G., XLIX, co. 334. A se vedea și: M. Lot-Borodine: *Taina "darului lacrimilor" în Răsăritul creștin*, în *Fericita întristare*, E. I. B., București 1997, p. 133-184.
- ¹⁵⁷ *Scrisori către Olympiada*, 10, 2, SC, 13 bis, p. 246 sq.
- ¹⁵⁸ *Ibidem*, introd. p. 49 sq.

- ¹⁵⁹ P. G., XLVII, col. 308.
- ¹⁶⁰ *Despre pocăință*, 2, 2, P. G., XLIX, col. 285.
- ¹⁶¹ *Despre suflet și înviere*, P. G., XLVI, 148 A; 61 BC.
- ¹⁶² Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, Paris 1944, p. 52.
- ¹⁶³ *Despre crearea omului*, 20, P. G., XLIV, col. 200 A.
- ¹⁶⁴ *Despre rugăciunea domnească*, 5, P. G., XLIV, 1192, P. S. B., 29, 1983, p. 445.
- ¹⁶⁵ *Tratat practic*, 78, S. C., 171, 1971, p. 666.
- ¹⁶⁶ *Com. Cânt. Cânt.*, 1, P. G., XLIV, 772 A, P. S. B., 29, 1983, p. 124.
- ¹⁶⁷ *Despre Fericiri*, 4, P. G., XLIV, col. 1241 C.
- ¹⁶⁸ *Marele Cuv. Catehetic*, P. G., XLV, 56 D – 57 A.
- ¹⁶⁹ *Ibidem*,
- ¹⁷⁰ *Com. Cânt. Cânt.*, 1, P. G., XLIV, 8777776 CD.
- ¹⁷¹ *Contra lui Eunomiu*, 4, P. G. XLV, 637 AB.
- ¹⁷² *Despre Întrupare*, P. G., XXVI, 991 C.
- ¹⁷³ *Scrisoare către Episcopii Egiptului și al Libiei*, I, P. G., XXV, 540 A.
- ¹⁷⁴ *Epist. 234*, P. G., XXXII, col. 869.
- ¹⁷⁵ *Om. Ce este Dumnezeu*, 6, P. G., XXXI, col. 344 B.
- ¹⁷⁶ *Despre Duhul Sfânt*, IX, 23, P. G., XXXII, col. 109.
- ¹⁷⁷ *Om. la Ioan*, 15, 1; P. G., LIX, col 98.
- ¹⁷⁸ *Despre necuprinderea lui Dumnezeu*, III, 3, P. C., XLVIII, 722.
- ¹⁷⁹ *Om. la Ioan*, XV, 1, P. G., LIX, col. 98.
- ¹⁸⁰ *Tâlcuire la Fericiri*, om. 6, P. G., XLIV, col. 1272 BC.
- ¹⁸¹ Cf. VI. Lossky, *Vederea...*, ed. cit., p. 75.
- ¹⁸² VI. Lossky, *Teologia mistică...*, ed. cit., p. 247.
- ¹⁸³ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea...*, ed. cit., p. 127.
- ¹⁸⁴ *Viața Sfântului Antonie*, 73, P. G., XXVI, 946 A, P. S. B., 16, 1988, p. 233.
- ¹⁸⁵ *Despre Duhul Sfânt*, 18, P. G., XXXII, 153 B, P. S. B., 12, 1988, p. 62.
- ¹⁸⁶ *Om. la Hex. 3*, 10, P. G., XXIX, 77 BC, P. S. B., 17, 1986, p. 109.
- ¹⁸⁷ *Ibidem*.
- ¹⁸⁸ VI. Lossky, *Vederea...*, p. 77.
- ¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 78.

- ¹⁹⁰ Diac. Ioan I. Ică, jr., *Studiu introductiv la VI. Lossky, Vederea lui Dumnezeu*, ed. cit., p. XXXIX.
- ¹⁹¹ Pr. Prof. Dr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, ed. cit., p. 147.
- ¹⁹² *Ibidem*, p. 147-148.
- ¹⁹³ Pr. Prof. D. Popescu, Diac. D. Costache, *Introducere...*, ed. cit., p. 184.
- ¹⁹⁴ *Despre Duhul Sfânt*, 30, P. G., XXXII, col. 217 C, P. S. B., 12, 1988, p. 92.

CONCLUZII

Antropologia patristică cuprinde învățătura despre originea și poziția excepțională a omului în cadrul creației, structura ființei umane și scopul său final. Aceasta revelă cu precădere persoana umană în perspectiva comuniunii ei cu Creatorul său și cu semenii.

Antropologia patristică pornește de la lectura și învățătura biblică pe care se fundamentează. Învățătura despre suflet și trup în Vechiul și Noul Testament evidențiază unitatea ființială dintre cele două componente (Fac. II, 7) venite simultan în existență.

I. *Antropologia Părinților Apostolici* este în general o preluare a celei biblice. Lipsa de aprofundare în această perioadă se explică firesc prin apropierea temporală de perioada consemnării în scris a cărților Noului Testament.

Apologeții preiau și ei datele antropologiei biblice “înfruntând” publicul păgân cult pentru a expune și apăra adevărul creștin despre om cu argumente filosofice din “panoplia” adversarilor. Astfel ei creștinează elenismul și nu invers. De fapt clarificarea învățăturii biblice despre om se înscrie într-un proces evolutiv (de punere în lumină) în funcție de contextul religios. Eventualele “umbre” din concepțiile Sfântului Iustin Martirul și Filozoful sau Tertulian pot fi considerate “o fărâmă de argilă într-un ocean de lumină”.

În disputa cu gnosticii vremii, *autori patristici* ca: Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul sau Origen, au fost acuzați că “profesează” un anume trihotomism. Cercetarea obiectivă a textelor în cauză descoperă însă că acest trihotomism este legat direct de noțiunea de “participare” la Dumnezeu, relevând deschiderea pentru sălășluirea divinului în omul duhovnicesc, prin Duhul. Duhovnicescul nu este al treilea component al structurii umane, ci principiul care se exprimă prin sufletească și trupesc, făcându-le duhovnicești prin sinergie. “Două sunt salvate, Unul este Salvatorul”, învață Sfântul Irineu.

La strădania înțelegerii conceptului de “suflet” a celor menționați, în confruntarea cu ereziile epocii, care considerau trupul “mormânt al sufletului” (soma-sema), *autori patristici* ca: *Metodiu de Olimp*,

Lactanțiu și *Nemesius de Emessa* restabilesc demnitatea și măreția omului și din perspective somatologice.

Prin urmare, antropologia patristică din primele trei veacuri “scăldată” în lumina Revelației se dovedește a fi “piatra unghiulară” pentru înălțarea edificiului învățăturii despre om, pe care îl vor construi Părinții de seamă ai secolului al IV-lea, începând cu Sfântul Atanasie.

II. *Părinții secolului al IV-lea*, teologhisind și contemplând pe Dumnezeu cel Personal, Creator și Mântuitor, contemplau și omul.

Sfântul Atanasie lămurește adevărul fundamental al antropologiei soteriologice punând în lumină faptul că mântuirea omului e condiționată de consubstanțialitatea firii omenești cu omenitatea Cuvântului și a Lui cu Tatăl. El construiește învățătura despre om înțelegând actul creației (Fac. I, 26-27) pe temeiul Întrupării. Antropologia sa este eminentemente hristologică. El învață că sufletul posedă ontologic puritate, suveranitate și dragoste aflându-se cu trupul în deplină reciprocitate întocmai ca “sinteza armoniei unei lire mănuită cu iscusință de un artist”. Suprema demnitate a trupului constă în Întruparea Cuvântului, care face trupul “templul vieții”.

Omul este chipul Fiului lui Dumnezeu, după cum Cuvântul este chipul Tatălui și prin înomenirea Lui, el devine lămurit după chipul Fiului și concomitent după chipul Sfintei Treimi. Astfel, chipul are un caracter dialogic și comunitar punându-se început unității în comuniune, între Necreat și făptură, între creatură și creatură (între oameni și lume).

Chipul este în așa măsură de constitutiv omului, încât “crearea” după chip înseamnă de fapt “participare” la Arhetip. Omul și creația sunt existențe teologice, care “participă” prin energiile divine necreate ce străbat umanitatea îndumnezeită a lui Hristos și prin El omul întreg, la Dumnezeu.

Parcursul drumului de la chip la asemănare se realizează prin harul Duhului Sfânt comunicat prin Dumnezeu-Omul – axa întregii antropologii teologice la Sfântul Atanasie, în Biserică.

În concepția Sfântului Atanasie, hristologia se împletește armonios cu antropologia și soteriologia, continuându-se în timp, prin ecclesiologie.

Acest lucru este posibil pentru că Dumnezeu “a răsturnat” istoria păcatului prin Întruparea Iubirii Sale în istoria umanității. Hristologia omului – fața inversată a antropologiei lui Hristos – descoperă în om chipul adevărat, menit spre asemănarea cu Dumnezeu. Ontologia iconică a omului arată că Hristos înomenit este modelul desăvârșit al omului.

Antropologia hristologică (teonomă) a Sfântului Atanasie, eminamente biblică, înfățișează un om care prin calitatea sa de persoană aflată în dialogul iubirii cu Creatorul Său este dăruit cu valoare și existență eternă.

III. După învățătura Sfântului Vasile, omul "planta cerească" (concept preluat de la Platon) prin "alipirea" sa la Dumnezeu, este "ceva mare și de preț". Măreția omului constă în faptul că este opera "mâinilor lui Dumnezeu" cum afirmaseră și Părinții anteriori, dar mai ales în aceea că el este "după chipul" lui Dumnezeu.

Cel mai mare bun al omului este sufletul care nu poate fi definit printr-o reprezentare materială, ci prin analogie cu Creatorul Său, adică prin funcțiunile și lucrările sale. El are capacitatea de a deosebi binele de rău prin "cântarul" voinei libere.

Sufletul trebuie să selecteze orice influență negativă venită prin simțurile trupesti, căci când "culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii" sau conform proverbului dorian "potrivind piatra după fir", spune Sfântul Vasile.

Sfântul Vasile nu învață, cum s-ar putea crede în aparență, disprețul față de trup ci față de patimile ce pot veni prin el, spre a-l face "stăpân peste patini". Porunca "de a stăpâni", Sfântul Vasile o referă și la patimi care sunt numite "animale sălbatice". Deoarece patimile după ce pierd sufletul, "murdărindu-l cu tot felul de pete distrug și sănătatea trupului".

Chipul este incomprehensibil pentru că în el se reflectă Arhetipul necuprins. Întreaga doctrină antropologică a Sfântului Vasile are un profund sens pnevmatologic. În Duhul prin Fiul, omul are acces la Tatăl, dar omul curățit de patimi; numai într-un astfel de om, Duhul "va străluci ca soarele înaintea ochiului curat". Prin harul Duhului Fiului, omul este "logikos" și prin aceasta deosebit de restul creației. Sfântul Vasile învață că și femeia este "după chipul lui Dumnezeu" și ca atare este egală fizic și spiritual cu bărbatul.

Antropologia Sfântului Vasile este cuprinsă în majoritatea operelor sale și nu numai în omiliile antropologice la Hexameron. În schimb, ambiguitatea asupra paternității celor două omilii (X și XI), a estompat cumva mențiunile despre antropologia sa, atât în vremea sa ct și după.

Poate din această cauză nu au fost traduse la noi și nici nu au fost luate în seamă când s-a vorbit de antropologia sa. Cercetări recente au asigurat paternitatea vasiliană a acestora. Din mulțimea opiniilor s-a

putut constata și că nu poate fi vorba de un "zid etanș" între "chip" și "asemănare", ci de corelativitatea lor.

"Chipul", în concepția Sfântului Vasile, e fundament obiectiv prin însăși structura sa dinamică, care cere "asemănarea" subiectivă, personală. A fi fost creat "după chip" duce la această deschidere: a exista "după chip".

IV. Sfântul Grigorie de Nyssa este creatorul propriu-zis în înțelegere științifică a antropologiei creștine.

Omul fiind înțeles ca ființă teologică, cunoașterea lui este în același timp catafatică și apofatică. Omul în calitatea de "chip" poartă în el asemănarea cu Modelul său. Sufletul cuprinde trupul în întregime și el e cuprins de acesta până la desfacerea vremelnică a celui din urmă. În relația cu trupul, sufletul este atât transcendent cât și imanent. Diferența între Arhetip și chip este aceasta: Unul este necreat, celălalt creat. Chipul nu se află într-o parte a corpului ci în omul întreg.

Chipul este totalitatea bunurilor împlinite (revelate) în iubire personală, prin care omul poate deveni asemănător lui Dumnezeu. Chipul este o asemănare în potență, iar asemănarea un chip realizat (actualizat) în virtutea conaturalității după har cu Arhetipul.

Chipul și asemănarea sunt corelative. La baza corelativității lor stă imprimarea catavasică (coborâtoare), prin care Dumnezeu întipărește în om chipul său, spre dobândirea asemănării trebuie făcut însă drumul anabasic (suitor), spre a se dezvălui în om chipul luminos al frumuseții Arhetipului. Aceasta presupune o sinergie transfiguratoare epectasică, din "slavă-n slavă".

Sfântul Grigorie învață că "hainele de piele" cu care se îmbracă firea umană căzută nu reprezintă un element constitutiv al acesteia. Ele sunt *pe de o parte* "cugetul trupesc" în privința sufletului, iar *pe de alta* mortalitatea în privința trupului.

Sufletul și trupul își au un singur început al existenței.

Sămânța umană primește suportul psihic personal, progresând în baza raționalității lor interioare ancorată pe susținerea în existență a puterii proniatoare și desăvârșitoare a lui Dumnezeu.

Astfel sufletul este definit și înțeles ca "o realitate creată, vivificatoare, imaterială, principiu al cunoașterii inteligibile și sensibile într-un trup pe care-l păstrează în unitate cu el". Chiar și după moartea trupului, sufletul își recunoaște trupul său printr-o anume conaturalitate cu el exprimată de Sfântul Grigorie prin analogia cu arta bijutierului care nu-și pierde tehnica (măiestria) prin distrugerea operei sale.

Omul ocupă o poziție de hotar (methoris) între două ordine pe care prin voință și har are menirea să le armonizeze: între inteligibil și sensibil și prin el acestea pot fi opace sau transparente.

Desăvârșirea privește întreaga ființă umană, suflet și trup. Prin sinergia sufletului cu trupul "având în ochiul sufletului Chipul Porumbelului" (Duhul Sfânt), care luminează omul întreg, se realizează desăvârșirea și îndumnezeirea prin har în comuniune fără fuziune.

Sfântul Grigorie sintetizează și lămurește toate încercările patristice de până la el în privința așa-zisului trihotomism paulin și ulterior patristic. Omul este o ființă dihotomică în alcătuirea sa. Sufletul în sens spiritual se află la mijloc, între trup și Duhul Sfânt primit la botez. Când sufletul înclină și consimte spre cele ale trupului (ca patimi), omul devine psihic, orientat spre trup și în ultimă instanță, truesc (robit acestuia). Atunci când dimpotrivă nu consimte la păcat și orientat spre și întărit de Duhul, omul devine duhovnicesc.

În Biserica, "pământul cel nou" (omul) soarbe ploaia harului înnoindu-se prin "nașterea de sus" în comuniunea de la început.

Sfântul Grigorie combate cu argumente logico-teologice metempsihoza de orice fel și preexistența sufletului, deoarece la originea vieții trupului și a sufletului se află înțelepciunea, puterea, iubirea și voința lui Dumnezeu. Prin voia sa liberă înscrisă în conținutul "chipului", omul devine responsabil pentru existența sa bună sau rea.

V. *Sfântul Ioan Gură de Aur* promovează un profund optimism antropologic de altitudine și puritate duhovnicească.

El scoate în relief transcendența și imanența chipului lui Dumnezeu în om. Prin "pogorământul" (catabasic) al lui Dumnezeu, omul este o ființă întreagă prin sufletul rațional și nemuritor și prin trupul său. Fiind "după chipul" Fiului, omul este cinstit mai mult decât îngerii. Numai omul este "după chip".

După cum "stejarii bătuți de furtuni își adâncesc mai mult rădăcinile" tot așa dragostea și libertatea împletite cu celelalte virtuți trebuie să fie neclintite în dobândirea asemănării.

"Noblețea și rangul cel mare" îl primește omul prin creație încă de când trăia ca un înger pe pământ, când "slava cea neapusă îl acoperea mai bine ca orice haină". În locul slavei, după cădere, primește "hainele de piele" în sensul mortalității biologice (necrothites). În căsătorie care apare după cădere (în sensul actual), plăcerea trebuie să fie înălțată spre și de iubirea agapică, căci prin căsătorie, "Dumnezeu a schițat o imagine a învierii, rânduind ca în locul celor morți să se ridice alții".

Omul are îndatorirea să se folosească de rațiunea sa lumintă însă de Rațiunea supremă. Autonomia rațiunii este exclusă, căci astfel ea se deteriorează când pretinde că poate ști ceva în afara Duhului, de vreme ce "ochii nu pot vedea fără lumină".

Trupul este creat cum cerea noblețea sufletului. Sfântul Ioan respinge orice fel de panteism psihologic. "Sufletul viu" al omului implică tocmai lucrarea sinergică cu trupul.

El ridiculizează metempsihoza care după logica acesteia infuzează divinitatea în legume, insecte, animale.

Trupul trebuie prețuit în așa măsură încât să putem săvârși cu râvnă faptele duhovnicești. Mutilarea lui este exclusă, fiind lucrarea celui rău.

Sfântul Ioan explică interdependența dintre suflet și trup, ilustrată în clasică formulare din *imnografia Bisericii* despre păcatul săvârșit "cu lucrul, cu cuvântul și cu gândul". Atunci când sufletul se bucură, înfloresc trandafirii în obraji iar când se întristează, obrajii îmbracă haină de doliu.

Desăvârșirea omului implică sinergia dintre harul Sfântului Duh, suflet și trup. Astfel pot fi supravegheate simțurile – care sunt "porțile prin care intră și ies cetățenii sufletului, adică judecățile".

Omul adevărat nu este pur și simplu cineva cu mâini și cu picioare, nici chiar cineva care are rațiune, ci cel care lucrează încrezător în credință și virtute la desăvârșirea lui.

Aceasta pentru că desăvârșirea nu este un privilegiu al monahilor: "poți trăi în oraș și să duci viața monahilor în pustie", îndeamnă Sfântul Ioan.

Preponderent morală și duhovnicească, antropologia Sfântului Ioan are meritul, printre altele, de a orienta sensul existenței umane în și spre Dumnezeu, spre comuniunea cu El și cu semenii.

VI. *Concepția antropologică a Fericitului Augustin* are umbrele și luminile ei.

Fericitul Augustin consideră că omul este după chipul lui Dumnezeu doar prin sufletul său, doar în forma inteligibilă (mens) nu și în configurația sa corporală.

A fi după chipul lui Dumnezeu înseamnă mai mult "intenția" lui Dumnezeu față de om, căci ceea ce constituie omul în ființa sa este doar vocația sădită în el exprimată prin impulsul orientării spre El (conversio).

Chipul și asemănarea când sunt înțelese ca radical sinonime, când fără distincție. Asemănarea cu Dumnezeu este concepută ca lucrarea lui

Dumnezeu spre a desăvârși ceea ce El a sădit în om. Concepția sa monergistă cu privire la har, conduce la înțelegerea "asemănării" ca o operă prin care Dumnezeu aseamănă pe om cu sine fără contribuția omului. Libertatea este înțeleasă ca un auxiliar nesemnificativ al harului, deoarece după cădere nu putea decât să păcătuiască.

Superioritatea omului (excelența sa) constă cu precădere în inteligența sufletului. Ontologia și etica sa orientează la deturnarea trupului din calitatea de chip, fapt ce conduce la o seamă de consecințe nefaste.

Trupul își descoperă demnitatea abia în planul eshatologic până atunci e vrednic de "horibilis turpitude".

Raportul dintre suflet și trup e conceput ca la Plotin (acela dintre muncitor și unealtă). Armonia desăvârșită între suflet și trup va fi realizată corespunzător, tot în eshatologie. În cazul sfinților, meritul armoniei este atribuit tot harului care-i determină și-i susține spre desăvârșire.

Exagerând rolul harului în detrimentul voinței prin conceptul de "irezistibilitate", Fericitul Augustin consideră că harul restaurării asigură persistența în bine, mai mult ca cel dinainte de cădere. Pe lângă înțelegerea exteriorității harului față de natura umană superioritatea și irezistibilitatea lui atrage cu sine limitarea numărului celor "predestinați".

Dacă includerea în păcatul lui Adam este universală, numărul celor aleși este limitat (predestinația absolută).

Ca o consecință a teologiei sale trinitare, axată pe unitatea Ființei divine în detrimentul Persoanelor, Augustin vorbește de invizibilitatea chipului lui Dumnezeu. Și astfel omul nu este "după chipul" lui Dumnezeu, ci doar "chipul". Din aceste motive, chipul nu mai poate fi descoperit în toți oamenii, ceea ce conduce tot la predestinare, cu toate că în final, el definește chipul ca: "interior intimo meo et superior summo meo" (mai înăuntru decât intimitatea mea, mai elevat decât culmea cea mai elevată a ființei mele).

Cu toate acestea, Fericitul Augustin rămâne pentru creștinismul apusean gânditorul de culme și trăitorul adânc al dorului după Dumnezeu.

VII. Părinții secolului al IV-lea, prin contribuția lor decisivă, au fundamentat concepția despre om ca chip nemuritor al Fiului lui Dumnezeu în integralitatea persoanei sale. Această antropologie este

integrală, cuprinzând o triplă coordonare sau trei dimensiuni ale existenței umane.

1. *Relația cu Dumnezeu* care implică depășirea oricărui antropocentrism. Ei au arătat că întipărirea "chipului" prin "suflarea de viață" a lui Dumnezeu în om presupune o configurare specială a Sa, care nu se poate rezuma la biologic. Omul există *de la* Dumnezeu, *ca* Dumnezeu în și prin Dumnezeu.

În "chip" este "sădită" tensiunea omului spre îndumnezeire, de a fi un "microtheos" prin har, în "dinamica" comuniunii fără fuziune. În această relație antropologia ortodoxă este "ontologia îndumnezeirii". Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, natura omenească este "unsă" întru Hristos cu mișcarea spre bine. Acesta este de fapt scopul existenței umane. Sub aspectul soteriologic al coordonatei teologice, îndumnezeirea este înțeleasă ca un progres continuu în Hristos, prin Duhul la Tatăl. În istorie, aceasta se realizează în Biserică – Casă a Tatălui, trup al lui Hristos și Viață în Duhul Sfânt. Transfigurarea omului asemenea lui Hristos pe Tabor schimbă istoricitatea liniară cronologică în prezență eshatologică în starea "cerului nou și a pământului nou" (Apoc. XXI,1).

2. *Relația omului cu sine și cu semenii* este înțeleasă dincolo de orice individualism străin persoanei în calitatea de "chip" dialogic și comunitar după modelul Sfintei Treimi – Comuniune de iubire.

Părinții au pus în lumină faptul că persoana alcătuită din suflet și trup transcende materialitatea. Trupul este materie organizată și înălțată spiritual străbătută și făcută organism complex al sufletului, iar în suflet sunt toate puterile care organizează și care se manifestă prin trup. *Acest adevăr existențial și-a propus de fapt să-l evidențieze aproape tot conținutul prezentei lucrări.*

Fără o astfel de credință nu poate fi concepută nici relația omului cu Dumnezeu și nici cea cu lumea.

Numai ca spirit întrupat sau ca suflet din primul moment al existenței sale, sufletul uman e un factor inserat în lume, rămânând totuși deosebit de ea, dar putând face uz de natură în mod liber prin transcendența și în același timp imanența sa. Aceasta implică în mod logic o a treia coordonată, și anume

3. *Coordonata cosmologică* (relația cu lumea) care exclude orice istorism prin refuzul de a-l plasa pe om în context cosmic.

În structura naturii umane (suflet și trup) se reflectă dualitatea fundamentală a universului creat (material-spiritual).

De om este legat astfel ontologic, scopul ultim al acestuia de "mediator" al tuturor acestor polarități și dualități într-o unire perihoretică fără schimbare și confuzie. Astfel omul înțelege creația ca dar și o oferă în dar transfigurată Creatorului.

Deoarece tot ce se petrece în om are o semnificație universală și se răsfrânge asupra lumii, omul este axa spirituală a oricărei ființe create.

Toate aceste coordonate împletite perihoretic, înțelese și trăite autentic (teonom), orientează sensul existenței umane spre Dumnezeu.

Această orientare este vitală mai ales în vremea noastră, când se observă grave dezechilibre între și în coordonatele antropologice amintite datorate neînțelegerii teologice ale omului.

Contribuția antropologiei secolului al IV-lea la spiritualitatea ortodoxă este determinantă pentru posteritate.

Părinții menționați au fundamentat plenar și au pus în lumină treptele (etapele) prin care omul (suflet și trup), prin dinamica înduhovnicirii poate deveni receptacol al Duhului Sfânt spre plenitudinea comuniunii divinuo-umane prin Hristos, din iubirea tatălui, în Biserică.

Omul spiritual (duhovnicesc) există și trăiește în fiecare clipă teocentric. Altfel, atunci când îl neagă pe Dumnezeu se neagă pe sine. Când trăiește în și prin Dumnezeu se pune în valoare la infinit, se dezvoltă și se întregeste în veșnicie.

DECLARAȚIE

Subsemnatul, Pr. Ciulei D. Marin, candidat la titlul de doctor în teologie, declar că pentru pregătirea lucrării *Învățătura despre suflet și trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea*, pe care o prezint ca teză de doctorat la secția istorică, specialitatea Patrologie și literatură creștină post-patristică, n-am folosit alte lucrări în afară de cele menționate în note și în Bibliografie, că lucrarea nu este plagiată, ci îmi aparține în întregime.

Pr Marin D. Ciulei

BIBLIOGRAFIE

I. AUTORI PATRISTICI

Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea I. Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în col. P. S. B., vol. 15, E. I. B., București 1987.

- Idem, *Scrieri. Partea a doua. Epistole. Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în col. P. S. B., vol. 16, E. I. B., București 1988.

Atenagora Atenianul, *Despre Învierea Morților*, în *Apologeți de limbă greacă*, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, în col. P. S. B., vol. 2, E. I. B., București 1980.

Fericitul Augustin, *La cité de Dieu. Texte latine de la quatrième édition* e B. Dombart et A. Kalb, *Introduction générale et notes* par G. Bardy. Traduction française par G. Combès în "Bibliothèque Augustinienne", t. 33-37, 5 vol., Paris 1959-1960.

- Idem, *Confessiones*, traducere și indice de Pr. Prof. Docent Nicolae Barbu, Ediția a II-a, E. I. B., București 1994.

Idem, *De Genesi contra manichaeos*, PL, XXXIV, 173-220, ed. B. Martin, text latin cu trad. spaniolă, în *Biblioteca de Autores Christianos*, t. 15, Madrid, p. 360-490.

Idem, *De duabus animabus*, PL, XLII, 93-112, ws. E. Jolivet, texte latin avec trad. franç. în "Bibl. August.", t. 22, Paris, p. 376-667.

Idem, *De cura pro mortuis gerenda*, PL, XI, 591-610, ed. G. Combès, text latin et. trad. franç., în "Bibl. August.", t. 2, Paris, p. 384-453.

- Clement Alexandrinul, *Scrieri. Partea întâia*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. P. S. B., vol. 4, E. I. B., București, 1982.

Clement Romanul, *Epistola către Corinteni, Omilie, numită a doua Epistolă către Corinteni*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, col. P. S. B., vol. 1, E. I. B., București 1979.

Sfântul Grigorie de Nyssa, *La création de l'homme*, Introduction et traduction par J. Laplace. Notes par J. Daniélou, SC, 6, Paris 1944.

Idem, *Discours Catéchétique*, Ed. par L. Meridier, Paris 1908.

- Idem, *Scrieri. Partea întâia*, traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae și Preot Ioan Buga, în col. P. S. B., vol. 29, E. I. B., București 1982.

Idem, *Marele Cuvânt Cathetic*, P. G., XLV, 9-106.

Idem, *Omilia despre Fericiri*, în P. G., XLIV, col. 1270 C, sq.

Idem, *Despre copiii care mor*, în P. G., XLVI, col. 1733 – 1766 C.

Idem, *Despre suflet și înviere*, în P. G., XLVI, 125 C – 128 A.

Herma, *Păstorul*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, E. I. B., București 1979.

Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistolele*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, col. PSB, vol. 1, E. I. B., București 1979.

Sfântul Ioan Gură de Aur, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostom*, d'après les éditions faites jusqu'à ce jour, Nouvelle traduction par L'abbé J. Bareille, Tome I-XVII, Librairie de Louis Vivès, Editeur Rue Delambre 13, Paris 1872.

Idem, *Scrieri partea întâia. Omilii la Facere (I)*, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, în col. P. S. B., vol. 21, E. I. B., București 1987.

Idem, *Scrieri partea a doua. Omilii la Facere (II)*, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, în col. P. S. B., vol. 22, E. I. B., București 1989.

Idem, *Scrieri partea a treia. Omilii la Matei*, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, în col. P. S. B., vol. 23, E. I. B., București 1994.

Sfântul Irineu de Lyon, *Contre les hérésies*, Edition A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et Ch. Marcier, S C, nr. 100, 2

vol., Paris, 1965; S. C, nr. 152-153, 2. Paris 1969; S. C, nr. 34, 1 vol., Paris 1952.

Idem, *Adversus haereses*, P. G., VII, col. 437-1224.

Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Apologiile, Dialogul cu iudeul Tryfon*, în *Apologeti de limbă greacă*, traducere, note și indici de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, în col. P. S. B., vol. 2, E. I. B., București 1980. Idem, *Despre Înviere*, ed. Carolus Otto, Corpus apologetarum Cristianorum Saculi Saecundi, editio tertia, t. III, Ienae 1877.

Lactanțiu, *L'ouvrage du Dieu Createur*, Tome I Introduction Texte Critique, Traduction par Michel Perrin, Maître-Assistant à l'Université de Picardie, Les Editions du Cerf, 29, Bd. de Latour-Maubourg, SC, nr. 213, Paris 7e, 1974.

Metodiu de Olimp, *Du libre arbitre*, traduction par J. Farge, Paris 1929.

Idem, *Scrieri*. Studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. Prof. Constantin Cornițescu, col. P. S. B., vol. 10, E. I. B., București 1984.

Nemesius de Emessa, *De la nature de l'homme*, traduction par M. J. B. Thibault, Paris 1844.

Idem, *Despre natura omului*, PG, XL, col 524 AB – 777 AB.

Origen, *Scrieri alese. Partea întâia. din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof.

Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în col. P. S. B., vol. VI, E. I. B., București 1981.

Idem, *Scrieri alese. Partea a doua. Exegeze la Noul Testament. Despre Rugăciune. Filocalia*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în col. P. S. B., vol. VI, E. I. B., București 1982.

Idem, *Scrieri alese. Partea a treia*, studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae și Pr. Prof. C. Galeriu, col. P. S. B., vol. VIII, E. I. B., București 1982.

Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, P. S. B., vol. I, E. I. B., București 1979.

Tertulian, *Despre suflet*, trad. Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu, în col. P. S. B., vol. 3, E. I. B., București 1981.

Idem, *Despre mărturia sufletului*, trad. cit. în col. P. S. B., vol. 3, E. I. B., București 1981.

Teofil al Antiohiei, *Trei Cărți către Autolic*, în *Apologeti de limbă greacă*, trad. cit. P. S. B., vol. 2, E. I. B., București 1980.

Sfântul Vasile cel Mare, *Sur l'origine de l'homme* (Hom. X et XI de l'Hexaéméron). Introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets, s. j. et Michel Van Esbroeck, s. j. Les Editions du Cerf, 29, Bd. Latour Maubourg, SC, nr 160, Paris 7e, 1970.

Idem, *Homelies sur l'Hexaéméron*. Texte grec. Introduction et traduction de Stanislas Giet, Professeur à l'Université de Strasbourg, 2e, Edition Revue et augmentée, Les Editions du Cerf, 29, Bd. de Latour Maubourg, în SC, 26 bis, Paris 1968.

Idem, *Scrieri, Partea întâia, Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii și Cuvântări*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. P. S. B., vol. 17, E. I. B., București 1986.

Idem, *Scrieri, Partea a doua, Asceticele*, traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, în col. P. S. B., vol. 18, E. I. B., București 1989.

Idem, *Scrieri, Partea a treia, Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în col. P. S. B., vol. 12, E. I. B., București 1988.

II. ARTICOLE, LUCRĂRI, STUDII

Agacse, *L'anthropologie chrétienne après S. Augustin*, Centres Sévres, Paris 1980.

Albarran, *A de castro, concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, madrid, 1942..

d'Alès Adhémar, *La Théologie de Tertullien*, ed. Bibliothèque historique, ed. a III-a, Paris 1905.

Amand, D. *L'ascèse monastique de Saint Basile*, marodsous 1949.

Alexe, Ștefan C, Magistrand, *Viața creștină după Bărbații Apostolici*, în "Studii Teologice", VII (1955), nr. 3-4, p. 223-236.

Idem, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea*, în "Studii Teologice", XXI (1969), nr. 7-8.

Idem, *Sfântul Atanasie cel Mare. Împlinirea a 1600 de ani de la moartea sa*, în "Mitropolia Moldovei și Sucevei", XLIX (1973), nr. 11-12, p. 782-793.

- ◆ Idem, *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în "Studii Teologice", VIII (1956), nr. 5-6, p. 330-349.

Altaner B, *stüber a – Patrologie*, 7. Aufl. Freiburg (i. Br.), 1966.

Anghelescu Gheorghe F, *Timp și dincolo de timp. Considerații din antropologia patristică clasică răsăriteană*, Ed. Universității din București, 1997.

Arnou, R., *Le platonisme des Pères, D. Th. C.*, vol. XII, 1935, 2258-2351.

Aubineau, M. *Incorruptibilité et divination selon Saint Irénée*, în R. S. R. 46 (1956), p. 25-52.

- ◆ Balca, N., *Diac. Prof., Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin*, în "Studii Teologice", XIV (1962), nr. 3-4, p. 183-202.

Idem, *Concepția Fericitului Augustin despre viața fericită (după tratatul "De beata vita")*, în "Mitropolia Olteniei", XIV (1962), nr. 3-4, p. 185-190.

Balthasar, H. v., *Dieu e l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1966.

Idem, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.

- ◆ Bardenbeyer, O., *Patrologie*, Freiburg 1901.

Idem, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. Dritter Band (Das vierte Jahrhundert)*, Darmstadt 1962.

Bardy, G., *Clément d'Alexandrie*, Paris 1926.

Baur, Chr. P., *Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem Heiligen Johannes Chrysostomus*, în "Theologie und Glaube", Paderborn 1914.

Bălana, Gh. N., *Pr. Magistrand, Despre învierea trupurilor și natura lor după înviere*, în "Studii Teologice", IX (1957), p. 368-386.

Belu, I. D., *Pr. Prof., Sfinții Părinți despre trup*, în "Studii Teologice", IX (1957), p. 299-310.

Berdiaev, N., *Le sens de la création*, trad. L. Cain, Paris 1955.

Borodin, L. M., *L'antropologie théocentrique de l'orient chrétien*, în "Irénikon", 16 (1939).

Idem, Taina "darului lacrimilor" în Răsăritul creștin, în Fericita întristare, E. I. B., București 1997.

Idem, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Paris 1970.

Braniște, M., Pr. Magistrand, *Eshatologia în concepția lui Origen*, în "Studii Teologice", X (1958), p. 440-454.

Idem, Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul, în "Studiul Teologice", X (1958), sp. 588-600.

- Bria, Ioan, Pr. Prof. Dr., *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ediția a II-a revizuită și completată, E. I. B., București 1994.

Idem, Eshatologia sau lumea viitoare, în "O.", XLII (1995).

Bouyer, L., *Christianisme et eschatologie*, Paris, 1948.

- Buchiu, Ștefan, Pr., *Întrupare și Unitate. Restaurarea Cosmosului în Iisus Hristos*. Ed. Libra, București 1997.

Bude, Ioan, Pr. Drd., *Antropologia Vechiului Testament*, în "Studii Teologice", XLI (1989), nr. 5, p. 26-39.

Buzdugan, C., Drd., *Învățătura despre întruparea la Fericitul Augustin*, în "Studii Teologice", XXV (1973), nr. 7-8, p. 523-534.

Callahan, J. F., *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge (Mass.), II (1958).

- Calciu-Dumitreasa, Gh., Pr. Drd., *Crearea lumii expusă în "Hexaimeronul" Sfântului Vasile cel Mare*, în "Ortodoxia", XXVII (1975), nr. 4, p. 633-642.

Canevet, M., *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, în "Nouvelle Revue Théologique", nr. 114/5, 1992, p. 678-695.

- Caraza, Ioan, Diac. Asist., *Revelația divină în Heximeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în "Ortodoxia", XXXI (1979), nr. 1, p. 116-134.

- Idem, *Doctrina despre înviere morților la Atenagora Atenianul și Tertulian*, în "Mitropolia Moldovei și Sucevei", XLIV (1968), nr. 7-8, p. 361-373.

- Cavarinos, J., *Gregory of Nyssa on the nature of soul*. "Greek Orthodox Theological Review", Brooklyn 1955.

- Cayré, A. A. F., *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères et docteurs de l'Eglise. Tome Premier*. Desclée et Cie, Editeurs Pontificaux, Paris-Tournai-Rome 1927.

- Ciulei, M., Pr., *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, în "Glasul Adevărului", I (1966), nr. 1, p. 40-60.

Clarke, Th. E., *St. Augustin and Cosmic Redemption*, în "Theological Studies", 9, Baltimore (1958).

Clémence, J., *Saint Augustin et le péché originare*, în "Nouvelle Revue Théologique", 70 (1948).

Clément, Olivier, Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului. Traducere sora Eugenia Vlad, Ed. Christiana, București 1996.

Idem, Întrebări asupra omului. Traducere din limba franceză de Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Span. Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia 1997.

Cognat, J., Clément d'Alexandrie, Paris 1859.

Coman, Ioan G., Pr. Prof., Și Cuvântul trup s-a făcut. Hristologie și Mariologie Patristică. Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara 1993.

Idem, Probleme de filosofie și literatură patristică, E. I. B., București 1995.

● Idem, Patrologie, Vol. II și III, E. I. B., București 1985 și 1988.

Idem, Elogiul minții conducătoare în Omilia a XII-a a Sfântului Vasile cel Mare, intitulată: La începutul Proverbelor, în "Mitropolia Olteniei", XXII (1970), nr. 7-8, p. 724-730.

Idem, Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii antice, în "Studii Teologice", XXIV (1972), nr. 1-2, p. 5-12.

Idem, Opera Fericitului Augustin și Critica personală teologică din Retractările sale, în "Studii Teologice", XI (1959), nr. 1, p. 3-22.

Idem, Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, în "Ortodoxia", XX (1968), nr. 3, p. 378-395.

Idem, Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cântarea Cântărilor, în "Studii Teologice", XXV (1973), nr. 3-4, p. 165-173.

Idem, Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur, în "Studii Teologice", VII (1955), nr. 7-8, p. 403-423.

Idem, Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare, în "Studii Teologice", XXV (1973), nr. 7-8, p. 461-471.

● Idem, Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur, în "Studii Teologice", IX (1957), nr. 9-10, p. 595-617.

● Idem, Tertulian, sabia lui Hristos, în "Studii Teologice", XLV (1993), nr. 5-6.

● Cornițescu, Constantin, Pr. Prof., *Antropologia Sfântului Vasile cel Mare*, în "Glasul Bisericii", XXXVII (1978), nr. 1-2, p. 81-88.

● Idem, Studiu comparativ între marel Cuvânt catehetic al Sfântului Grigorie de Nyssa și manualul către Laurențiu al Fericitului Augustin, în "Ortodoxia", XVI (1964), nr. 1, p. 110-128.

● Costache, Doru, Drd., Logos și creație în teologia Sfântului Atanasie cel Mare, în "Glasul Bisericii", LI (1994), nr. 8-12, p. 51-57.

Courturier, C., La structure essentielle de l'homme d'après Saint Augustin, Rome 1965.

● Cristescu, Vasile, Drd., Caracterul comunitar al Chipului lui Dumnezeu, în "Studii Teologice", XLIV (1992), nr. 1-2, p. 93-110.

Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

Idem, *La doctrine Origénienne du corps resuscité*, în "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", nr. 81, 1980, p. 175-200.

Daley, B. E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.

Daniélou, J., *La résurrection des Corps chez Grégoire de Nysse*, în "Vigiliae Christianae, Amsterdam, 7 (1953).

Idem, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.

Idem, *Platonsisme et théologie mystique*, Paris 1944.

Idem, *Chronologie des oeuvres de Saint Grégoire de Nysse*, în R. S. R., 29 (1955).

Diaconescu, M., *Prelegeri de estetica Ortodoxiei. I. Teologie și estetică*, Ed. Porto-Franco, Galați 1996.

Deckers, A., *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria*, Innsbruck 1936.

Diekamp, F., *Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa*, Münster 1896.

Dufour, Léon, *Corps*, în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970.

Dupuis, J., "L'éprit de l'homme". *Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origene*, Paris 1967.

Duquesne, Frank A., *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la chute, à la redemption et à la gloire finale*, Paris 1947.

• Evdokimov, P., *Ortodoxia*, Traducere din limba franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu Vicar, E. I. B., București 1996

• Idem, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*. Traducere, prefată și note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București 1995.

Idem, *Femeia și mântuirea lumii*. Traducerea Gabriela Moldoveanu. Verificarea și îmbunătățirea traducerii Pr. lect. univ. Dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București 1995.

• Festugière, J. A., *La trichotomie de I Thess. 5, 23 et la philosophie grecque*, în R. S. R., 20 (1930), p. 385-415.

Flew, N. R., *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Londra, 1934.

Floeri F., *Le sens de la "division des sexes" chez Grégoire de Nysse*, R. S. R., 27 (1953).

• Florensky, P., *La colonne et le fondement de la vérité*, trad. C. Andronikof, Lausanne 1975.

• Florovsky, G., *Eschatology in the Patristic Age*, în "The Greek Orthodox Theological Review", 2 (1956), Brooklin, p. 27-40.

• Idem, *The concept of Creation in Saint Athanasius*, în "Studia Patristica", Oxford 1959.

Fonck, A., Perfection chrétienne, în D. Th. C., 12, 1 (1933), col. 1219-1251.

Gaith, Jerom, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris 1955.

• Galeriu, Părintele, Jertfă și Răscumpărare, Ed. Harisma, fără an.

• Ghiuș, Arhim. Benedict, Creațiunea la Sfinții Părinți, în "Mitropolia Olteniei", IX (1957), nr. 11-12, p. 789-793.

Giet, S., Introduction (Homélies sur l'Hexaéméron), SC 26 bis, Paris 1968.

Idem, Saint Basile a-t-il donné une suite à l'Hexaéméron?, în R. S. R., 33 (1946).

Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, 1943.

Idem, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932.

Graef, C. H., L'image de Dieu et la structure de l'âme, în "La vie spirituelle". Supl. n. 22 (1952).

• Gribomont, J. Esprit saint chez les Pères grecs, DS, 4, 2 (1961), Paris 1938.

Gross, J., La divinisation du chrétien chez les Pères grecs, Paris 1938.

• Hamman, A. G., L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles, Desclée, Paris f.a.

Hering, J., Le royaume de Dieu et sa venue. Neuchâtel, Paris 1959.

Hennesay, L. R., Gregory of Nyssa's Doctrine of Resurrected Body, în "Sudia Patristica", vol. XXII, Oxford, 1989, p. 28-34.

• Ică, I., Magstrand, Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul "De Trinitate", în "S. T.", XIII (1961), nr. 3-4.

Ivan, Iorgu D., Prof., Tălmăciri și îndrumări ale Sfântului Vasile cel Mare, pentru cei doritori de desăvârșire morală, în "Glasul Bisericii", XXXIX (1980), nr. 1-2, p. 54-68.

Ivanka, E. von, die Autorschaft der Homilien e„ j tō poi»swmen..., în "Byzantinische Zeitschrift", 36 (1938).

Kannengiesser, Ch., Art. Hilaire, în DS VII, 490-491.

Idem, Athanase d'Alexandrie, Paris 1983 (SC 199).

Idem, Logos et nous chez Athanase d'A., în SP. II, p. 108.

Idem, L'infinite divine chez Grégoire de Nysse, în R. S. R., 55 (1967).

• Kovalevsky, Jean, Taina originilor, Cuvânt înainte și traducerea Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, 1996.

Lassiat, H., La conception de l'homme dans l'Ecriture et la Tradition apostolique, în "Présence Orthodoxe", nr. 41, 1979.

- Lafon, G., *Essai sur la signification du salut*, Paris, 1933
- Lazurca, Marius, *Invenția trupului*, Ed. Anastasia, f. a.
- Leys, R., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse, Esquisse d'un doctrine*, Bruxelles, 1951.
- Loss, Nicolo, M., *La dottrina antropologica di Gen. 1 – 11*, în "L'antropologia Biblica", f.a., p. 141 – 206
- Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. Traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, ed. Anastasia, f. a.
- Idem, *Vederea lui Dumnezeu, În românește de maria Cornelia Ores*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.
- Edem, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967.
- Lubac, de H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, 1950.
- Marcel, G., *Homo viator*, Ed. Montaigne, 1963.
- Marrou, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937.
- Idem, *Saint Augustin et augustianisme*, Paris, 1957.
- Idem, *Patristică și umanism*, trad. Cristina și Costin Popescu, ed. Meridiane, București, 1996.

Maxim, N., Doctorand, *Teoria antică despre "eterna revenire la ceea ce a fost" privită din punct de vedere ortodox*, în "Ortodoxia", XVIII (1966), nr. 4, p. 552-561.

Mendieta, de A. D., *Les états de texte de homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme*, în "Revue bénédictine", 59 (1949).

Merki, H., *Asemănarea lui Dumnezeu*, Fribourg 1052.

Meslin, M. *L'Expérience humaine d'une anthropologie religieuse*, Cerf, Paris 1988.

Meyendorf, John, *Teologia Bizantină*. Traducere din limba engleză de Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, E. I. B., București 1996.

Idem, *Originile gândirii monastice: Evagrie și Macarie*, trad. de Pr. Prof. Alexandru Stan, în "S. T.", XLV (1993), p. 20-26.

Idem, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*. Traducere din limba engleză de Pr. Prof. Nicolae Buga, E. I. B., București 1997.

Idem, *Creation in History of Orthodox Theology*, în St. Vladimir's Theological Quarterly, 27 (1983), nr. 1.

Mircea, Ioan, Pr. Dr., *Dicționar al Noului Testament*, E. I. B., București 1993.

Mladin, Ierom. Prof. Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Despre desăvârșirea creștină*, în "O.", IX (1957), nr. 4, p. 560-584.

Mocanu, Pr. Mihai, Aspecte ale apofatismului antropologic, în "O.", XLVII (1995), nr. 1-2, p. 110-129.

Moldovan, Pr. Conf. I., Natura si harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare, în "O.", XXXI (1979), nr. 1.

Moltmann, J., Trinität und Reich Gottes, Kaiser Verlag, München 1920.

Montdesert, C., Clément d'Alexandrie, Paris 1944.

Mühlenberg, Ekkehard, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.

- Nellas Panayotis, Omul-animal îndumnezeit, pentru o antropologie ortodoxă. Studiu introductiv și traducere, diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1994.

Orbe, A., Antropologia de san Ireneo, Madrid 1969.

- Van Paris, Michel, Grégoire de Nysse mone, théologien et évêque, Estrato dalla Rivista "Seminarium", Citta del Vaticano 1969, nr. 2.
- Patterse, A., Athanasius, London 1995.

- Pavel, Constantin C., Prof. Dr., Problema răului la Fericitul Augustin, E. I. B., București 1996.

Idem, Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin, în "S. T.", VII (1955), nr. 9-10, p. 640-650.

Pepin, J., Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I, 1-4), Paris 1964.

- Popescu, Pr. Prof. Dumitru, *Omul între secularizare și transfigurare*, în "Îndrumător bisericesc", 1992, Sibiu, p. 160-162.

- Idem, Ortodoxie și contemporaneitate, Ed. Diogen, f. a.

- Idem, Teologie și cultură, E. I. B., București 1993.

- Popescu, Pr. prof. univ. dr. D. / Diac. Doru Costache, Introducerea în Dogmatica Ortodoxă, Ed. Libra, București 1997.

Pusch, A., Histoire de la littérature grecque chrétienne, vol. 3, Paris 1930.

- Răducă, Pr. Dr. Vasile, Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, E. I. B., București 1996.

- Rămureanu, Pr. Asistent, I, Concepția Sfântului Iustin Martirul și Filozoful despre suflet, în "S. T.", X (1958), p. 403-424.

Reypens, L., Âme, în Dictionnaire de Spiritualité, Paris 1937 sq. col. 433-469.

Rivière, J., Le dogme de la Rédemption, Paris 1905.

Robinson, John, The Body, London 1952.

Rohde, E., Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freiburg i. Br. 1890-1894.

Roldanus, J., Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie, Leyde 1968.

Rondet, H., L'anthropologie religieuse de S. Augustin, în R. S. R., 29, (1939).

Rupnik, I. M., Cuvinte despre om, trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu 1997.

- Rus, Remus, Asistent, Concepția despre om în marile religii, teză de doctorat în "Glasul Bisericii", XXXVII (1978), nr. 7-8.

- am citit unele probleme Cx. S. R.

- Schwanz, P., Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem, in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Halle (Saale) 1970.

Schweizer, E., KITTEL (1964), p. 98-151.

- Silvestru, Ep. de Caneva, Teologia Dogmatică Ortodoxă. Traducere de Silvestru Episcopul Hușilor, Vol. 3, Tipografia Cărilor bisericești, București 1900.

1 rec. / o Ed. "Credința Sfântoșă" 1901, în 2 vol.

- Spidlik, Tomás, Spiritualitatea Răsăritului Creștin I. Manual sistematic. Traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1997.

- Idem, Calea spiritului, Traducere și note de Edward William Fărtan și Christian Tămas. Ed. Ars Longa, Iași 1996.

- Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumintru, Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele Teologice, vol. I, E. I. B., București 1978.

- Idem, Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos. Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu 1991.

- Idem, Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistia, E. I. B., București 1992.

- Idem, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, vol. I și II, Ed. Cristal, București 1995.

- Idem, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova 1990.

- Idem, Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire, în "S. T.", XXV (1973), nr. 5-6, p. 328-341.

- Stănuț, Drd. Constantin, Teologia învierii la Sfântul Grigorie de Nyssa, în "Glasul Bisericii", XXXI (1972), nr. 3-4, p. 317-326.

Stephanou, E., La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après Saint Grégoire de Nysse et Maxime l'Homologète, Echos d'Orients, 31 (1932).

Idem, Le sixième jour de l'Hexaéméron de Saint Basile, în "E. O.", 55 (1932).

Strathamann, H., Geschichte der frühchristlichen Askese, I, Leipzig 1914.

Strauss, Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustinus, Zürich 1967.

Strucker, A., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der erste zwei Jahrhunderte, Münster 1913.

Tăușan Grigore, Filosofia lui Plotin, Ed "Agora", S. R. L., Iași 1993.

Teodorescu Dem, G., Istoria filosofiei antice, Lito-Tipografia Carol Göbl, București 1893.

- Teologia Dogmatică, Manual pentru Seminariile Teologice, E. I. B., București 1991.

Terrieux, J., Sur l'âme e la résurrection. Ed. du Cerf, Paris 1995.

Turcu, Pr. Mag. Ioan, Conceptul de "chip" și implicațiile lui soteriologice, în "O.", XI (1959), nr. 3, p. 414-430.

- Tixeront, I., Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, vol. II, IV, ed. Paris 1912. - am studiat puțin vol 2 la B.T.O.B.

Théologie de l'homme. Essais d'anthropologie orthodoxe (I. Coman; P. Nellas; D. Stăniloae; Ch. Yannaras), în "Contacts", nr. 84, vol. 25 (1973).

- Uspensky, L., Teologia icoanei, Ed. Anastasia, București 1994.
- Vasiliu, A., Cosmologie et eschatologie, în "Contacts", nr. 171, 3e trim. 1985, p. 201-213.
- Voicu, Diac. magistrand, Hristologia Părinților Apostolici, în "O.", XIII (1961), nr. 3, p. 405-419.
- Idem, Hristos în viața și opera Sf. Ignatie Teoforul, în "Altarul Banatului", V (XLIV), 1994, nr. 10-12, p. 15-39.

- Idem, Problema homousios la Sfântul Atanasie cel Mare, în "M. O.", XV (1963), nr. 1-2.

- Vornicescu, Mitropolit, Nestor, Aspecte ale desăvârșirii în viața și opera Sfântului Vasile cel Mare, în "O.", XXX (1978), nr. 4, p. 604-638.

- Idem, Dragostea față de om după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea, în "S. T.", X (1958), nr. 9-10, p. 580-588.

- Idem, Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa, despre "Chip și asemănare", în "S. T.", VIII (1956), nr. 9-10, p. 585-603.

- Völker, W., Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931.

Zankow, S., Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine Gestalt, Berlin 1928.

Zenkowsky, B., Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, Stuttgart 1951.

- Zissis, N. Th., Omul și lumea în Iconomia lui Dumnezeu, după Sfântul Ioan Hrisostom (neogreacă), Analekta Vlatadon, Thessaloniki 1971.

- Zizioulas, J., L'être ecclésial, Geneva 1981.

Windelband, Wilhelm, Filosofia elenistă și română, traducere de Tudor D. Ștefănescu, Ed. Moldova 1996.

- Yannaras, Ch., Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă. Ed. Bizantină, București 1996.

- Young, F. M., Adam and Antropos: A Study of the Interpretation of Science and the Bible in Two Antropological Thretisis of the Fourth Century, în "Vigiliae Christianae", XXVII (1983).

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	3
PRESCURTĂRI	7
INTRODUCERE	9
1. Antropologie teologică.....	9
2. Actualitatea teologică	13
CAPITOLUL 1: EXPUNERE SUCCINTĂ A ANTROPOLOGIEI PATRISTICE DIN PRIMELE TREI SECOLE	16
1. Învățătura despre suflet și trup în Sfânta Scriptură	16
a) Învățătura despre suflet și trup în Vechiul Testament	17
Sufletul	17
Trupul	21
Raportul dintre suflet și trup	22
b) Învățătura despre suflet și trup în Noul Testament	24
Sufletul	24
Trupul	27
Raportul dintre suflet și trup	30
3. Concepția despre om în Scrierile Părinților Apostolici	32
4. Concepția despre suflet și trup la Apologeți	40
5. Antropologia Scriitorilor patristici mai reprezentativi din secolele al II-lea și al III-lea: Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Origen, Metodiu de Olimp, Lactanțiu și Nemesius de Emessa.....	51
Clement Alexandrinul	57
Origen	61
Metodiu de Olimp	65
Lactanțiu	67
Nemesius de Emessa	70
CAPITOLUL 2: ANTROPOLOGIA SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE.....	85

1. Concepția despre suflet și trup	86
2 "Cuvântul s-a făcut trup" (Ioan I, 14) după învățătura Sfântului Atanasie	95
3. Raportul dintre suflet și trup în antropologia atanasiană	102
4. Omul ca chip al lui Dumnezeu. Parcurgerea drumului de la chip la asemănare	107

CAPITOLUL 3: ÎNVĂȚĂTURA DESPRE OM LA SFÂNTUL VASILE CEL MARE

1. Originea omului și alcătuirea lui cuprinsă în omiliile la Hexaemeron. Comentariul la Psalmi.	132
2. Raportul dintre suflet și trup în antropologia Sfântului Vasile cel Mare.	146
3. Chip și asemănare	152
4. Atitudinea autorilor contemporani și posteriori acestuia cu privire la antropologia sa.	164

CAPITOLUL 4: CONSTITUIREA OMULUI DUPĂ ANTROPOLOGIA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

1. Apofatismul antropologic privitor la "chipul" și "asemănarea lui Dumnezeu. Învățătura Sfântului Grigorie despre "chip" și "asemănare".	184
2. Sufletul și trupul au un singur început	185
3. Raportul dintre suflet și trup	199
4. Omul – legătură între inteligibil și sensibil	202
5. Desăvârșirea – sinergie a sufletului cu trupul	205
6. Combaterea metempsihozei și a preexistenței sufletului	208

CAPITOLUL 5: ÎNVĂȚĂTURA DESPRE OM LA SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

1. Chip și asemănare	226
2. Omul – coroană a creației	233
3. Învățătura despre suflet și trup a Sfântului Ioan Gură de Aur.	244
4. Desăvârșirea – sinergie a sufletului și a trupului	256

CAPITOLUL 6: CONCEPȚIA ANTROPOLOGICĂ A FERICITULUI AUGUSTIN

1. Chip și Asemănare	272
2. Trupul și sufletul. Coexistența dintre cele două componente umane	283
3. Restaurarea chipului	291
4. Specificul antropologiei Fericitului Augustin	298

CAPITOLUL 7: ANTROPOLOGIA PATRISTICĂ A SECOLULUI AL IV-LEA – PREMIZĂ A DEZVOLTĂRIILOR ANTROPOLOGICO TEOLOGICE ULTERIOARE

1. Antropologia soteriologică – soteriologia antropologică	316
2. Aspectul eshatologic al antropologiei teologice	327
3. Antropologia cosmologică și cosmologia antropologică	336
4. Contribuția antropologiei patristice a secolului al IV-lea la spiritualitatea ortodoxă	345

CONCLUZII	362
DECLARAȚIE	371
BIBLIOGRAFIE	372
CUPRINS	397



1. Co
2 "C
Atan
3. Re
4. O
aser

CAF
MAI

1.

2.

3.

4.

CA

SF

1.

2.

3.

4

5

6

C.

I

Tiparul executat sub comanda
numărul 4241 la
S.C. TIPOALEX. S.A ALEXANDRIA
Str. Ion Creangă, nr. 53



Pr. Dr. MARIN D. CIULEI
Directorul Seminarului Teologic
„Sfântul CALINIC CERNICANUL”
și Protoiereu al Protoieriei
Turnu Măgurele

...„Până acum în literatura noastră teologică și patristică românească nu a fost elaborat un studiu de sinteză asupra antropologiei patristice. Este ceea ce a încercat să facă P.C. Pr. Prof. Dr. Marin D. Ciulei, în expunerea de față: *Învățătura despre suflet și trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea* ...

Lucrarea, atrage prin bogăția informației, prin stilul cu mireasmă filocalică, prin noutatea investigației, prin răspunsul ortodox - patristic dat unor concepții, mai noi sau mai vechi, fanteziste cu privire la om.

Este o carte ziditoare de suflet care reușește, într-o măsură considerabilă, să răspundă prin Părinții Bisericii studiați, nedumeririi Proorocului David: „Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului că-L cercetezi pe ei?” (Ps. VIII,4).

„Felicitând pe P.C. Pr. Prof. Dr. Marin D. Ciulei pentru această frumoasă contribuție la cunoașterea antropologiei Sfinților Părinți, o recomandăm tuturor iubitorilor de literatură patristică, spre citire, învățătură și folos sufletesc”.

(Din „Cuvântul înainte” al Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan C. Alexe
- Facultatea de Teologiei Ortodoxă București”).